# مسائل تراثية

الدكتور حسام الخطيب

لا يجوز أن تبقى مسألة التراث نهباً موزعاً بين وجهتي نظر تبسيطيتين ومفرطتين في الحماسة ،

تفيد الاولى بأن كل ما قاله الاقدمون أو كتبوه أو فكروه أو تخيلوه أو فعلوه هو ( تراث ) مقدس لا ياتيه الباطل من خلف أو من بين يدين ، وتفيد الثانية بأن ما فات مات وأن ( مخلفات ) الماضي لاتصلح للحاضر وأن لكل زمن قوانينه وأفكاره وأذواقه وطرز حياته ، وأن الارتباط بالماضي افتئات على الحاضر وعرقلة لبناء المستقبل ، وهي وجهة نظر غير بريئة دائماً وغير محصنة أمام الشبهات والمآرب الهجينة والأغراض الخفية .

إن قضية التراث أشدّ تعقيداً وأكثر تداخلا من أن يحلها موقف حاد متعصب .. ثم إن المسائل التي تتفرع عنها كارثة على الناس وكارثة على القضية نفسها التي من أجل سواد عينيها يتخذ الموقف الحاد .

وفيما يتعلق بقضية التراث نفسها يمكن القول إن وجود التراث أو عدمه من حيث المبدأ ليس مسألة ارادية أو رغبية وإن كان مدى هذا الوجود واهميته وتوظيفه خاضعاً لاعتبارات إرادية أو تخطيطية . ذلك أن التراث هو امتداد الماضي في نفوسنا وعقولنا وعاداتنا ، والحياة دوام لايقبل الانقطاع ولا البتر ، والتراث موجود دائماً بشكل أو بآخر ، واية عملية لاحياء التراث ليست في الحقيقة إحياء لما هو ( ميت ) ، ولكنها تصحيح لطبيعة الارتباط وتقرّب من التراث بشكله الصحيح وينابيعه الصافية ، وتقويم لمعناه ومفهوماته وإنعاش لتذوقه واستيعابه .... وهي بالتالي وسيلة لتحويل عناصر التراث من زمن الى زمن ، بحيث تتفاعل مع الحاضر لتسهم معه في صنع المستقبل وفقاً لمدى ما تحمله من طاقة وحيوية وجدوى .

ومن هنا كان غير وارد وغير حقيقي وغير قابل للتطبيق حلم يوليوس قيصر الذي أسند إليه جورج برناردشو ( جريمة ) إحراق مكتبة الاسكندرية العظيمة ( دافعاً بذلك عن العرب هذه التهمة التي ألحقت بهم افتراء وظلماً ) . ويصف لنا برناردشو في أحد مشاهد مسرحية ( أنطونيو وكليوباترا ) يوليوس قيصر وهو يتلذذ بالتفرج على ألسنة النار المندلعة من حطام المكتبة وقد انبرى له المؤرخ هيرودوت يعاتبه . يقول المؤرخ :

— ذاك الذي يحترق هو ذاكرة الانسانية .
ويجيب القائد المتغطرس :
— ذاكرة مخجلة . فلتحترق .
ويقول المؤرخ مستنكراً :
— أوَ تريد أن تدك الماضي ؟ !
ويجيب القائد متأكداً :
— نعم ! لأبني الحاضر على انقاضه .

وكذلك ليس حقيقياً ولا قابلا للتطبيق ولا منطقياً الكلام على التراث بصيغة التقديس المطلق التي تصل الى درجة عبادة الماضي واعتباره غير قابل للنقاش ، ولا سيما حين نتذكر أن كثيراً مما تقع عليه أيدينا من التراث كان عرضة للنقاش في عصره وكان موضع نظر واختلفت

فيــه مذاهب القول . وإذا كــان قيصر ( برناردشو ) يمثل اقصى حالات التطرف المضادة للتراث فان رديارد كبلنغ ــ وهــو انكليزي آخــر معاصر لشو ــ يمثل اقصى حالات التعصب للتراث ، فالماضي عظيم ومسلم به عنده ، ولكنه يريد للاجيال أن تضيف الى التراث ( ماضيها ) الخاص الذي يحمل براءتــه وقدسيته من عصر الى عصر حتى قبل أن يصبح تراثاً :

يارب السموات الذي يحبنا جميعاً
استجب لدعاء ابنائك إذ يدعون
أن توفقهم لبناء تراث يمضي غير مدنس
من عصر الى عصر .

وليس هذا التناقض الحاد في موقفين من التراث حكراً علــى الانكليز او غيرهم من الامم . فالمناقشــات التراثية ساخنــة جــداً وذات جوانب متعددة ، وتكتسب في البلاد العربية بالذات حدة مرهفــة ونكهة خاصة بسبب ارتباطها بعوامل كثيرة مذهبية وقومية وتاريخية .

* * *

وعوداً علــى بدء ، لنقل إن المواقف الحادة من التراث سلباً او إيجاباً لا تفيد قوماً ولا فرداً ولا قضية ، وان حلّ مسألــة الخلاف حول التراث قد يكون في المباشرة بمناقشة للمسائل التراثية النوعية المختلفة من شانهــا أن تزيد صورة التراث وضوحاً وملموسية وبالتالي تساعد على تحديد طبيعة الموقف المنشود منــه وتحديد منهج إحيــائه وسلم اولوياته .

ومن المسائل الاولى التي لا بد من التصدي لها مسألــة البعد الزمني للتراث : متى يبدأ التراث ومتى ينتهي لدى كل جيل ولدى كل امة في مرحلة معينة من مراحل عمرها . وحتى إذا تمّ الاتفاق على ذلــك ينبغي أن يتبعه نوع من التحديد لما يمكن أن يعتبر تراثاً ولما لا يمكن . وليس من الحكمة اعتبار الدعوة الى هذا التحديد هرطقة أو إلغاؤها بجرة قلم . ذلك ان الغموض في هــذا المفهوم هــو الذي يجرّ أناساً كثيرين لاتخاذ مواقف مضادة غير متبصرة من التراث نتيجة لتداخل عناصر المفهوم .

ومن المسائل الشائكة في قضية التراث مسألة تحديد مكانته في الحاضر . وقد ثارت في حياة الامم المعاصرة مناقشات كثيرة حول هذه النقطة ، وكانت اقوى الحجج التي قدمت لصالح إحــلال التراث مكان الصدارة مــن التنشئة الفكرية والفنية للامة هي حجة الحفاظ على الهوية في عالم تختلط فيه الثقافات والأزياء وطرز العيش والافكار . وكانت اقوى الحجج التي قدمت مقابلها هي حجة الاهتمــام بالحاضر حتى تستطيع الامة أن تصمد لتيارات المنافسة الحياتية من اقتصادية وسياسية وعسكريــة وان تدخل العصر بمنطق العصر . وتتبع ذلك بالطبع مسألة الهدفية ، أي تحديد الهدف الذي من اجلــه يتم إحياء التراث : هل هــو الهدف القومي النبيل ؟ أم هــو الهدف المذهبي العريق ؟ أم هو الهدف النفعي العملي أم غير ذلك .

ويقود ذلك بالطبع الى قضية الانتقاء ومعاييره ، وسواء كان المرء مع الانتقاء نظرياً أو لــم يكن ــ واغلب الناس ليسوا معه ــ فانه لا بد لدى تناول التراث من الاستئناس أو التقيد بسلم من الاولويات من شانــه أن يجعل عملية الاحياء ممكنة أولا وقادرة ثانية على ان تنتقل من عملية ( إحياء ) الى عملية ( استيعاب ). ذلك أنه لن يكون من باب (إحياء ) التراث في شيء أن يتغير شكل كتبه مثلا من مخطوط الى مطبوع ، او ان يتخذ زينة للمجالس والقصور ، وإنما يكون ( الاحياء ) الحقيقي للتراث في إقبال الناس على الاتصال به حتى يصبح جزءاً فاعــلا من وجدانهم وتركيبهم العقلي .

* * *

وبعد ، فمــا أكثر المسائل التي تنبثق مــن قضية التراث والتي تحتاج الى مناخ من المناقشة الحرة المتبصرة. ونحن العرب ليس لدينا ما نخشاه في هذا الصدد ، وبسبب مميزات كثيرة اهمها اتصال حاضرنا بماضينــا وتآلف طبيعة تراثنا وانسجامــه الداخلي ، وعظمة ماضينــا وطابعه الانساني ومكانته العالمية الكبرى في تاريخ الحضارات ، وإجماعنا على ان نكوّن ( انفسنا ) وابناء تراثنا ... بسبب هــذه العوامل وعوامل اخرى كثيرة من جنسها ، يمكن ان نكون مرشحين لأن نجعل من تجربتنــا في التقرب مــن التراث نموذجــاً يحتذى بين شعوب العالــم المعاصرة التي تتنازعها عوامل ( التقليد ) و ( المعاصرة ) و ( والهوية ) و ( الانفتاح الانساني ) ... وإن في تراثنا ذاتــه من المقومات ما يمكن ان يسهم في إنقاذ الانسانية من هذه البلبلة .

# حرية الفكر
# في الحضارة العربية الإسلامية

حافظ الجمالي



موضوع حرية الفكر ، بما تشتمل عليه هذه الحرية من حرية التعبير ، وحرية النقد ، وحرية الجهر بالرأي ، يدخل في هذه الأيام في اطار المواضيع الاساسية المطروحة على العصر الذي نعيش فيه • ومن الواضح أن حرية الفكر هي العنصر الاهم والاكبر ، مما يطلق عليه اسم الديمقراطية • وعندما نلاحظ أن الجدل كبير حول الديمقراطية ، والدكتاتورية ، وصلاح احداهما دون الاخرى لقيادةالحكم في البلاد المختلفة ، المتقدمة أو المتخلفة ، فان من المشروع أن ننظر الى حرية الفكر في الحضارة العربية ـ الاسلامية من حيث هي مبدأ مقرر فيأساس هذه الحضارة ، أو مستبعد عنها • لنعرف ، على ضوء ذلك ، كم نحن قريبون من منابع حضارتنا ، أو كم نحن بعيدون عنها •

الا أن الحضارة ليست « مطلقا » يعيش خارج الزمان والمكان والجماعات التي تعيش فيهما • وبتعبير آخر ليست الحضارة قيما مستقرة ، ثابتة ، لاتتحول ولاتتبدل مع الأيام بل انها ككل شيء آخر ، تخضع لعاملي التبدل والتطور • ولابد هنا من الاشارة الى أن التبدل ، غير التطور • فهذا الاخير تكامل ، وتقدم الى الامام ، وبنية أدنى تتحول الى بنية أعلى منها • أما التبدل ، فانه عشوائي يقلب البنى ، أو يعكسها ، أو يجعل عاليها سافلها ، أو العكس • ولهذا فانه لامجال لغض النظر

عن رسم صورتي التبدل والتطور ، اللتين مرت بهما قيم الحضارة العربية الاسلامية جملة ، ولو أننا هنا لانُعنى الا بجانب واحد ، هو حرية الفكر ، وحدها •

وهكذا يقسم موضوعنا الى ثلاثة أقسام طبيعية :

١ ــ أولها يتناول حرية الفكر كقيمة ، والنصوص القرآنية أو النبوية التي تؤكد عليها، وتقررها ، وتثبتها ، والحدود التي ترسمها لها • ونحن نقول هذا ، دون آراء مسبقة ، لاننا لانقرر سلفا أن حرية الفكر قيمة قررها الدين الاسلامي أو نفاها ، وأكدها أو جرحها ، وأباحها اباحة ، أ وحرمها • وكل ما علينا هو أن نضع النصوص التي بين أيدينا موضع البحث ، ونستقرئها جملة ، ونخلص منها الى مالا بد أن نقرره، أو الى مالا بد أن يرى العقل أنها تقرره •

٢ ــ والقسم الثاني هو استعراض ممارسة هذه القيمة في السنوات الذهبية الأولى ، لحياة الدين الاسلامي ، أي في عهد الخلفاء الراشدين ، ومن بعدهم ممن جرى على سنتهم ، سواء أكانوا قدماء جدا ، أو متأخرين أو بين أولئك وهؤلاء• ونعتبر ، بالضرورة ، أن هذه الممارسة ، القريبة من الاصول ، شاهد أول وأساسي فيما يتعلق باثبات هذه القيمة او نفيها او التضيق عليها ، ببعض الحدود •

٣ ــ والقسم الثالث ، يتناول تطور هذه القيمة أو تبدلها ، والعوامل التي ساعدت على ذلك ، ودرجة صلة هذا التطور أو التبدل بالأصل الذي انحدر منه ، أو تسلسل تبعا له •

وفي رأينا ــ ما دامت دراستنا هذه ــ كتبت بعد أن هيئت ــ أن حرية الفكر قيمة مثالية، أكبرها الدين الاسلامي[1] ، واحتضنتها التقاليد الديمقراطية العربية ، في المجتمعات القبلية التي كان العرب يعيشون في اطارها ، ولبثت في القوم قائمة ، بمقدار ما كانت الحياة القبلية هي الأصل والأساس في المجتمع العربي، وأنها انهارت شيئا فشيئا ، بحكم اختلاط المجتمع العربي بالمجتمعات الغريبة ، ولاسيما المجتمعات الفارسية بالدرجة الأولى ، والرومية بدرجة أقل ، ثم غير هاتين من المجتمعات بدرجة أدنى بكثير ولاشك ، ولكن دوما باتجاه الإنحطاط والانهيار •

ومع ذلك فإنه يمكن التساؤل هل كانت حرية الفكر ، من حيث هي قيمة ، مقررة في الدين أو غير مقررة ، ومؤكدة بالتقاليد القبلية أم غير مؤكدة ، ستتبع في تبدلها ، أو تطورها مساراً آخر غير الذي جرت فيه ، لو أن التأثر بين المجتمعات العربية وغير العربية لم يتم ، أو لو أن التطور لم يتناول من الحياة العربية الا مظهر الانتقال من حياة البداوة الى الحياة الحضرية ، دون تأثر آخر بالمجتمعات الأخرى ؟ ان هذا التساؤل مجاني ولاريب • ولكنه هام مع ذلك • إذ إن المجتمعات الشرقية والغربية معا ، في تلك الايام ، كان الكثير منها قد انتقل الى الحياة الحضرية ، لاسيما في الهند أو في الصين • الا أن دكتاتورية الحكم ، وقمع حرية الفكر ، الذي كان سهلا يومئذ لعدم وجود وسائل الاتصال الحديثة ، كالاذاعة والتلفزيون كانا

دوما ماثلين السياسية العامة،على الرغم من ضعف التآثرين المجتمعات المختلفة بومذاك ،واني لأعبر عن رأي شخصي بحت،عندماأقول : إنه على فرض أن حرية الفكر كانت مقررة كمبدأ ، في الدين ، فلا ريب أنها ستتطور باتجاه التدهور والانحطاط ، سواء أتأثر المجتمع العربي بغيره ، أم لم يتأثر ، جريا على سنة التطور السياسي العام في حياة كل المجتمعات • ولئن قلنا إن الحياة الاقتصادية انتقلت من حياة الصيد ، الى الرعي ، إلى الزراعة ، فالصناعة الصغرى ، فالكبرى ، أو من العبودية الى الاقطاع فالبورجوازية ، فالاشتراكية ، وكان هذا الانتقال طبيعيا وضروريا ، فانه يجب القول ، بحكم هذا المنطق نفسه ، إن الحياة السياسية تنتقل هي الأخرى أيضاً ، من الديمقراطية البدائية ، ديمقراطية القبيلة ، الى الاستبداد المقابل للاقطاع ( سواء أكانت هذه الدكتاتورية مركزة يقوم بأمرها شخص واحد ، أم مفتتة ، يقوم بأمرها أمراء أو حكام مقاطعات كثيرون ) ، ثم الى الديمقراطية البورجوازية المقابلة لعهد الصناعة الصغرى ، ثم الى دكتاتورية البروليتاريا المقابلة للعهود الأولى للاشتراكية ، كمقدمة للديمقراطية الشعبية الشاملة ، أو كنقيض لديمقراطية الأقلية في العهد البورجوازي • وأغلب الظن أن القيم ، كل القيم ، مهما يكن مصدرها ، ومن الأرض جاءت أم من السماء ، تعيش حياة المجتمع وتتطور بتطوره • ولكن كل شيء يتم كما لو أن التقابل بين القيم وصور الحياة الاقتصادية ، ليس توازياً ، ولا تعادلاً ، ولا يمضي بالسرعة نفسها على كل الخطوط • فالهند مثلا ديمقراطية ، والباكستان ديكتاتورية • هذه منذ وجدت ، وتلك منذ نشأت كدولة مستقلة ، على الرغم من أن أدوات الانتاج ، ومستوى التطور العام ، في الحالين أشياء غير مختلفة ، مما يشير الى أن هناك « اختياراً » متاحاً للانسان ، أو هامشاً من حرية الاختيار ، مردّه أولاً وأخيرا الى الشعور الجمعي ، أو الى من يُمثل هذا الشعور الجمعي في بعض اللحظات التاريخية الحاسمة • وليس لهذه الملاحظات كلها من قيمة أخرى غير ايضاح هذه الصور العشوائية من التطور التاريخي للمجتمعات السياسية ، التي لاتصب كلها في قالب واحد ، ولا ينتظمها قانون واحد • وعلى ذلك فان في وسعنا ألا نستغرب أن يكون التطور الاجتماعي قد قطع مراحل كثيرة لدينا منذ عهد العباسيين حتى الآن ، واختلف النسيج الشعبي ، وارتقى المستوى الثقافي العام درجات كبيرة ، ومع ذلك فان صورة النظام السياسي بصورة عامة ظلت واحدة ، كما لو كنا لانزال في عهد أبي جعفر المنصور ، أو تحت وصاية المماليك ، على الرغم من اختلاف المؤسسات ودساتير الحكم ، ونواظم العمل • وأبرز مافي هذه الوحدة في الحكم ، أن الفرد والحكم ظلان قطبين متعارضين في الأغلب والأكثر ، وأن نواظم الالتقاء بينهما تظل شكلية ، صورية ، وأن الحكم يتفرّد بالغلبة والقهر ، بغض النظر عن كل النواظم الشكلية أو الظاهرية •

### ١ ــ حرية الفكر كقيمة تراثية

عندما نعيد قراءة القرآن الكريم ، ومن عادة المسلم ألا ينقطع عن ذلك ، حتى ولو اكتفى

بالاستماع إلى الاذاعات الرسمية ، فإنه ، متى كان في ذهنه موضـوع ما ، يقف مضطرا عند بعض الآيات ذات الدلالة فيما يتصل بموضوعه. وهكذا فقد وجـدتني أتسـاءل عن قيمة الدين نفسـه ، لا بالنسـبة للانسان المعاصر — الذي لايزال ديني النزوع الى حـد كبير ، أو قل ان هناك قطاعات شعبية كبيرة في كل مكان ، لايزال الدين أمرا أسـاسيا جدا بالنسبة اليها — ولكن بالنسبـة للاله نفسه الـذي يفرض الدين على عباده .

وهنا أجد الآية تقول : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبـدون ( ٥١ — ٥٦ ) . ومعنى ذلك عندي أن الله لم يخلق مخلوقاته كلها الا لتعبده ، أي لتؤمن بالدين الذي يوحي به الى رسلـه ، كما لـو أن فعل الخلق نفسه لم يكن ليوجدلولا حرص الخالق على أن يعبده . وعندما تتذكر الآية القائلة : « ان الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما » ( ٤—٤٧ ) أو الآية الأخرى القائلة : « إن الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ، ومـن يشرك بالله فقد ضل ضـلالا بعيدا » ( ٤ — ١١٦ ) ، فاننا نفهم من ذلك ، بقدر ماتتسع عقـولنا للفهم أن جوهر العبادة ، هو الاعتقاد بوحدانية الله ، وأن الاشراك هو الذنب الوحيد الـذي لايمكن أن يغفر ، أو أكبر ذنب يمكن أن يقترفه الانسان .

ولا شك أن وراء الايمان بوحدانية الخالق واجبات دينية أخرى ، تنشأ منه ، وتصدر عنه ، كالصلاة والصوم والحج ، كتعابير خارجية عن هذا الايمان ، ثم وراءه واجبات تتصل بصـلاح أمر الناس في الحياة العامة ، وانتظامها بنواظم واضـحة . الا أن المطلـق الأول في الدين هو الاعتراف بوحدانية الله . وطبيعي بعد ذلك أن تؤلف تعاليـم الدين كلهـا « وحدة عضوية » متماسكة ، يكتمل بها الايمـان . فاذا قلنا إن جوهر الدين هوعدم الشرك ، قلنا كذلك أنجملة الواجبات المتصلة بهذا الجوهر ، هي « الدين » ككل .

ولندع الواجبات الدينية والدنيوية التي يمكن أن يغفرهـا الله لمن يشـاء ، ولنقف على الايمان بوحدة الخالق ، ولنتساءل ، هل يمكن أن يوجد أي مطلـق آخر أكبر من هذا المطلق الأول في الدين ؟ ان احصاء سريعا للايات الواردة حـول الاثم المقتـرف بالشرك تزيـد على المئة بالتأكيد . ومـا من شيء آخر خص في القرآن بمثل هذا العـدد من الآيات ، مما يشير الى أن الله يعتبر الايمان بوحدانيته شرطا أول للدخول في ملكوته . فبماذا فرض الله هذا الايمان على الناس ، أبالاكـراه القسري ، وهـو أقدر من يستطيع ذلك ، أم بالرضا والقبول الطوعي ؟

لاريب أن الانسان يذكر هنا الآية القائلة : « لا إكراه في الدين قد تبين الرشدُ من الغي » ( ٢ — ٢٥٧ ) ، وآية « لو يشاء الله لهدى الناس جميعـا » ( ١٣ — ٣٣ ) ، وآيـة « وهديناه النجدين » ( ٩٠ — ١٠ ) ويسـتخلص منها أن الله ، خالـق الانسـان ، والـذي لم يخلقه الا لعبادته ، لـم يشـأ أن يكرهه أي اكراه على الايمان . والحقيقة أنه لامعنى للاكراه مطلقا ،

إذ ينعدم عندئذ معنى الثـواب والعقاب ، كما تنعدم القدرة على تمييز مستوى العقول ،ومدى قدرتها على التمييز بين الحق والباطل • ولئن كان الله لايكره الناس على ما يجب أن يؤمنوا به ، وهو أحب الأشياء اليه ، فكيف يصح أن يطلب من بعض الناس إكراه الآخرين على مالايحبون ؟

وهكذا نجد ، على مستوى آخر ، أن حرية الفكر موضوع آيات ، كثيرة أخرى ، قد لاتكون الا صراحة أكبر في التعبير عن مبدأ مقرر ، هـو عدم الاكراه في أي شيء • وبالتالي لامجال لأن نستنتج أن الله يأبى على نفسه أن يلزم الناس بما لايحبون ، ثم هو في الوقت نفسه يرضى لبعض الناس ، مالا يرضاه لنفسه • كأنه يجوز لهؤلاء إكراه بعضهم البعض الآخر • أما الله نفسه فانه يُحرّم عليه ذلك • إن المفارقة هنا واضحة جداً، لامجال لقبولها • ومع ذلـك فان القرآن يلح الحاحاً شديدا على فكرة الشورى ، التي لامعنى لها من دون حرية الفكر • ولنذكر على سـبيل المثال ، الآية القائلة : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا مـن حولك فاعف عنهم ، واستغفر لهم ، وشـاورهم في الأمـر ••• (٣ ـ ١٥٩ ) • » والآيـة : « وما أوتيتم من شيء فمتاع الحيـاة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا ، وعلى ربهم يتـوكلون ، والذيـن يجتنبـون كبائر الاثـم والفواحش ، واذا ماغضبوا هم ينفرون ، والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأمرهـم شورى بينهم ، ومما رزقناهم ينفقون • ( ٤٢ و ٣٧ و ٣٨ و ٣٩ ) •

وهكذا نجد أن العلاقة وثيقة بين رفض الالزام وضرورة الشورى • اذ متى امتنع الالزام، كان لابد من الشورى • ونـلاحظ أن الالزام مكروه مستهجن في نص القرآن نفسه : « ولـو شاء ربـك لآمن مـن في الارض كلهم جميعا ، أفأنـت تكـره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟ » ( ١٠ ـ ٩٩ ) ولكـن الاكـراه مرفوض جملة وتفصيلا ، بدليل الآية القائلة : « ولاتكرهوا فتياتكم على البغـاء إن أردن تحصنا ، لتبتغوا عرَض الحياة الدنيا ، ومـن يكرههن فان الله من بعد إكراههن غفور رحيم ، ( ٢٤ ـ ٣٣ ) ، والآية القائلة : « يا أيها الذين آمنوا لايحل لكم أن ترثوا النساء كرها ، ولاتعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهـن ، الا أن يأتين بفاحشـة ( ٤ ـ ١٨ ) • فاذا كان الاكراه مرفوضاً حتى في أعظم الأشياء عنـد الله ، فكيف لايكون كذلك فيما هو أدنى • وعندئذ لا مقابل لرفض الاكراه ، إلا الشورى التي لايرى القرآن أن تكون معنى متضمناً في مبدأ أكبر ، بـل يصرح بها ، ويصر عليها ، ويوجبها • وكذلك لامعنى للشورى الا في حرية الرأي •

وكثيرة هي الآيات التي ترد بصيغة الاخبار العادي ، لكنها لا تعني مجرد الاخبار ، بل تعني الالزام المعنوي • فإذا قال القرآن : إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فهذا يعني أنه يجب أن تنهى عنهما ، لأن من صلى لاينتهي ، حكما ، عن المنكر • وعندمايقول : وماعند الله خير وأبقى للذين آمنـوا ـ والـذين يجتنبون كبير الاثم والفواحش ـ والذين أقاموا الصلاة ـ والذين

أمرهم شورى بينهم ، فهذا يعني أن نعم الآخرة لن تكون الا لهؤلاء : وهؤلاء وحدهم • وعلى هؤلاء ، لا أن يجتنبوا كبير الاثم والفواحش ، ولا أن يقيموا الصلاة فحسب ، بل عليهم كذلك أن يكون أمرهم شورى بينهم • واذا ذكرنا الآية التي يرد فيها القول : وشاورهم في الأمر ، تبين لنا أن الشورى ليست أمرا مستحبا فحسب ،بل هي أمر صريح كالأمر بالصلاة ، وباجتناب الآثام الكبيرة ، لأن الآية تعطف كل هذه الجمل بعضها على بعض ، ولامبرر لجعل الواحدة منها أهم من الأخرى •

**٢ ـ كيف مورست هذه القيمة في العهد الذهبي للاسلام**

وعلى ذلك فان قناعتي الاساسية هي أن الاكراه مرفوض والشورى بين المؤمنين أساسية، وأصل في الدين • ولا مجال للأخذ برأي آخر • وكيف يمكن أن يؤبى الاكراه في الدين ، ويقبل في الدنيا ؟

ولكن لننظر هل كانت هذه القيمة « أمرا نظرياً » يقرّه الدين بصورة شكلية ، ولكنه يتسامح به في الحياة العملية ، ويتجاوزه في المناسبة بعد المناسبة ، على يد الرجال الأوائل الذين آمنوا بالاسلام ، وأخلصوا في ايمانهم كل الاخلاص ؟

أما أنه ليس من المعقول أن تنزل على النبي آية تقول : وشاورهم في الأمر ، وأن يستبد النبي ( ص ) برأيه في الأمور العامة ، فذلك ما هو واضح جدا • بل ان من طبيعة أية دعوة جديدة، أن يأتلف القائمون بأمرها ائتلافاً عميقا ، وأن تكون الشورى قاعدة لسلوكهم ، إذ لامجال لنجاحها ان اختلف هؤلاء حول السلوك الذي يجب اتباعه من أجل نشرها • وهكذا نجد الرسول يندب الناس إلى اعتراض أبي سفيان في طريقه الى مكة ، ومعه أموال وتجارة • فخف بعضهم ، وثقل آخرون ، ولم يؤاخذ المتثاقلين • وعندما علم أن قريشاً خفت لنجدة أبي سفيان بعدد كبير ، استشار من معه ، أيجب أن يتم الصدام ، أم لايجب ، وحرص على استشارة الأنصار لأن العدد فيهم • فأجابه سعد بن معاذ : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل • قال سعد : قد آمنا بك ، وصدقناك ، وشهدنا أن ماجئت به هو الحق ••• فامض يارسول الله لما أردت ، فنحن معك ، وذلك في كلام طويل اجتزأنا منه مانحن بحاجة اليه • ولاننسَ هنا كلام الحباب بن المنذر في اختيار النبي للمكان الذي يريد فيه لقاء العدو ، على أول ماء من بدر • اذ نصح للنبي أن ينهض بالناس ليحل في أول ماء من القوم ، ويبني حوضاً يملؤه ماء ، ويقاتل القوم ، فيشرب هو وأصحابه ولايشرب أعداؤه •وكذلك استمع النبي ( ص ) لسعد عندما رأى أن يبني له عريشاً ، ولأصحابه الآخرين في قبول فدية الاسرى •

ولقد يطول بنا الحديث لو رحنا نعدد المواقف الصعبة التي كان النبي ( ص ) لايقطع فيها بأمر الا بعد أن يستشير أصحابه ، بل انه وهو النبي المرسل كان يخضع لرأي الاكثرية ، حتى عندما يكون رأيه على عكسها ، على نحو

ما حدث في غزوة أحد ، حيث نصح عبد الله بن أبي بن سلول ألا يخرج الناس ، خارج المدينة لقتال قريش ، وكان النبي على هذا الرأي ، لكن الأغلبية كانت مع الرأي الآخر ، فانقاد لها •

ذلك هو شأن النبي ( ص ) فماذا عساه أن يكون ما فعله الخلفاء من بعده ، ولاسيما الراشدين منهم •

أما أبو بكر ( ض ) فنحن نعرف خطبته التي تلت ولايته ، والتي قال فيها : « قد وليت عليكم ، ولست بخيركم • فان أحسنت فأعينوني، وان أخطأت فقوموني • وأما عمر فاننا نعرف سلوكه من خلال خطبته في الناس قبيل وقعة القادسية ، إذ جاء فيها قوله : ان الله قد جمع على الاسلام أهله ، فألف بين القلوب وجعلهم فيه اخواناً ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد لايخلو منه شيء من شيء أصاب غيره • وكذلك يحق على المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم ،بين ذوي الرأي منهم » • وكان عمر إذا نزل به أمر لم يبرمه قبل أن يجمع المسلمين ويستشيرهم فيه ، ويقول لاخير في أمر أبرم من غير شورى • وكان لشوراه درجات ، فيستشير العامة أول مرة ، ثم يجمع المشيخة من الصحابة من قريش وغيرهم ، فما استقر عليه رأيهم أخذ به •(٢) ومن المعروف أنه كان كلما حز به أمر نادى مناديه ، الصلاة جامعة ، ليستشير الناس بالأمر، حتى ولو تعلق الأمر بثوب قسم له ، وكان أطول مما قسم للناس ، أو بهدية تلقتها زوجه أم كلثوم من ملكة الروم ، ردا على هدية تلقتها منها ، وفي كل هذه الأمور كانت الصلاة الجامعة ، والحديث عن الموضوع ، والبت فيه بمشورة بين الناس •

ولاشك أن أوضح برهان على العمل برأي الناس ، هو ما لجأ اليه عمر ، عندما اختلف الأمر حول توزيع أراضي السواد ( العراق المفتوحة ) وانقسم الصحابة قسمين ، أحدهما يرى رأي عمر في حبسها على المقاتلة والنفقات العامة ، وقسم آخر يرى اقتسامها تبعاً لحكم الاسلام في الغنائم في ذلك الحين عمد عمر إلى تعيين لجنة تحكيم لتبت في الأمر ، فبتت فيه على نحو ما رأى عمر الذي لم يلبث أن رأى في نصوص القرآن مايدعم رأيه • وكان واضحاً أن مقتضيات المصلحة العامة هي التي جعلت الخليفة ينحاز الى وقف خراج الأرض المفتوحة على حاجات المسلمين العامة •

وربما وجدنا في تفاصيل الأحداث مايعيننا على ملاحظة المستوى العالي لحرية الرأي أيام عمر • فهو لايرى أنه لاخير في أمر من غير شورى، فحسب ، بل لعله لايرى بأساً في أن يعود الى الحق فيلزمه إذا ما نُبّه عليه • ذلك أنه ••لاحظ غلاء المهور على سبيل المثال، وحث على الاقتصاد فيها ، وانبرت امرأة من أقصى المسجد تذكره بقول الله تعالى ( وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً ) فقال : أصابت امرأة ، وأخطأ عمر •

وقل مثل ذلك في عثمان الذي تلقى وفود الامصار التي جاءت للتحقيق معه في أمور انكرت عليه ، فلم يكن منه إلا أن خضع للتحقيق ودافع عن نفسه بالتي هي أحسن ، ورفض استخدام القوة لدفع المحتجين عليه •

وما سلوك علي رضي الله عنه في السماح

لمن كان يشايع معاوية في رأيه ، بالانضمام اليه ، الا صورة أخرى مفرطة المثالية لحرية التعبير ،كما فهم الخلفاء وصحابة رسول الله الأولون ، غير أن حرية التعبير هنا مضافة الى حرية التصرف ، أي أن الرجل ، من أصحاب علي ، لايقول كلمة هي : « أن معاوية على حق • بل يباح له أن يلحق به • ولانعرف في العالم كله دولة ، قديمة أو حديثه ، استطاعت أن تصل بحرية الفرد الى مثل هذه الحدود •

### ٣ - تطور حرية الفكر بعد عهد الراشدين

ونعرف من التاريخ أن قمع حرية الفكر والحرية جملة ، بدأ مع الامويين ، بدرجات تزيد أو تنقص ، تبعا لشخصية الخليفة • ولاشك أن معاوية حرص على الحد الادنى من الشورى ، بدعوته وفودا من مختلف الاقاليم ، لاستشارتهم فيمن سيكون خليفة بعده • الا أنه في الواقع لم يدع الا اولئك الذين كانوا يعرفون سلفا رغبة الخليفة في ابنه يزيد ، فتخلوا عن كل تفكيرحر، وتملقوا ، ومالؤوا ، وسايروا ، وأمعنوا فيتأييد رأي الخليفة ، المضمر ، وكأنما هم أشد حماسة منه، حتىلكأنهم هم مبتكروه وأصحابه ، كالمغيرة ابن شعبة • وعندما علممعاوية بمقالة عبد الرحمن ابن أبي بكر : « أردتم لأمة محمد ، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية ، كلما مات هرقل قام هرقل آخر » وعلم أن الحسين بن علي ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن الزبير ، ينكرون هذا الاختيار ، وسمع الأحنف بن قيس يخاطبه بقوله : نخافكم ان صدقنا(٣) ، ونخاف الله إن كذبنا(٤)، لم يذهل عن الذهاب الى مكة للاجتماع بالمعارضين ، وليقيم على رأس كل منهم رجلين ، مع كل واحد سيف ، حتى اذا خطب هو بالناس، داعيا الى بيعة يزيد ، لم يجرؤ واحد منهم على المعارضة ، وتكونالصورة الشكلية لحرية الفكر قد تحققت ، في الظاهر ولكنها أبطلت في الواقع• ولئن ابتدع معاوية هذه الصورة الشكلية في الشورى ، فانه ، على ذلك ، لم يزد على أن انشأ مدرسة تعلم بها الكثيرون دَرْسَه هذا ، ومازالوا على نهجه يسيرون • وما أشبه الليلة بالبارحة !

ومنذ ذلك الحين حلّت إرادة السلطة محل ارادة الشعب ، وأصبحت حرية القوة ، بديلاًعن حرية الفكر • ولكن ما أغلى الثمن الذي دفعته الأمة ، لقاء ذلك ، في ثورات المختار الثقفي ، وعبد الله بن الزبير ، والخوارج في شيعهم المختلفة، مما هو مشهور ومعروف •

ومع ذلك فان انقسام الحياة القبلية الى قيسيين ويمنيين كان يترك بعض المجال لحرية الفكر ، أو لوقوف السلطة عند بعض الحدود ، في تعاملها مع الشعب • لقد كانت تلك القبائل أشبه ما يكونبالاحزاب القائمة ، الشديدةالقوة، ولهذا فان الخلفاء الامويين لم يستطيعوا أن يمارسوا الاستبداد المطلق ، رعاية لتوازن القوى بين مختلف القبائل • ولم يكن لهم من مخرج آخر غير أن يلعبوا على هذا التوازن ، مرةلجانب هذا الفريق ، ومرة أخرى ، للفريق الآخر • إلا أن نمو الحياة الحضرية ، والضعف المتزايد للروابط القبلية، جعل خط الاستبداديتصاعدشيئاً بعد شيء ، بحيث نرى أن أواخر خلفاء الامويين

أكبر استبداداً من أوائلهم ، وأشد عنفاً على الشعب والمعارضين . وهذا مايتضح من قول عبد الملك لابيه عمر بن عبد العزيز أثناء خلافته : يا أمير المؤمنين : ماتقول لربك اذا أتيته وقد تركت حقا لم تحيه أو باطلا لم تمته ؟ فقال يابني ان أجدادك قد دعوا الناس عن الحق ، فانتهت الأمور اليّ ، وقد أقبل شرها ، وأدبر خيرها ، ولكن أليس حسناً وجميلاً ألا تطلع الشمس علي في يوم الا أحييت حقاً ، وأمت باطلاً ؟ » وبديهي أن خلافة عمر بن عبد العزيز كانت ظاهرة شاذة في تاريخ الأمويين .

ومع ذلك فان « حرية الفكر » كمبدأ ظلت هي السائدة في قلوب الناس . وعندما نعلم أن أهل سمرقند شكوا الى عمر بن عبد العزيز أن قتيبة غدر بهم واستولى على مدينتهم ، على غرة منهم ، أمر بأن يقضي قاض بينهم ، فقضى هذا أن يخرج العرب من المدينة ، وينابذوا أهلها على سواء ، فيكون صلحا جديدا أو ظفرا ، وتبدو هذه الحادثة العجيبة والفريدة دليلا واضحا على نمو الوجدان الديني ، واحترام القيم الاخلاقية ، والرجوع عن ميزان القوة الى ميزان العدل ، وشيوع ذلك كله بين الناس ، القريب أو البعيد ، والصديق أو العدو .

أما في عهد العباسيين ، فقد استفحل أمر الاستبداد ، وقُضي على حرية الفكر ، بدرجة أقوى وأشد . إذ جاء هؤلاء الى الحكم بثورة ضد الامويين ، وغدر بأبناء عمهم ، أبناء علي ابن أبي طالب . فاستتبع هذا ثورات كثيرة قادها الأئمة من هؤلاء . وزاد في الاستبداد ثلاثة عوامل :

١ ـ أولها دخول العنصر الفارسي كشريك قوي في الحكم ، وإحياء تقاليد الحكم الفارسية القديمة ، وهي تقاليد القمع والاستبداد والقضاء على كل فكر حر .

٢ ـ والثاني شعور العباسيين بأنهم جاؤوا للخلافة بما يشبه الحق الالهي ، واعتبار كل الخلفاء الآخرين ، كمغتصبين ، مما يشهد عليه خطبة عم العباس السفاح ، داوود ، في أول خطبة لتدشين الخلافة العباسية .

٣ ـ والعامل الثالث ، هو أن صورة الحكم في كل البلاد المعروفة يومئذ ، كانت صورة الحكم الاستبدادي الذي يقوم على اعدام حرية الفكر ، فلا غرابة أن يتطور الحكم العربي ـ الاسلامي ، في هذا الاتجاه العام الشامل ، ولو خرج فيه عن تقاليده الأولى وقيمه الاساسية .

ولاشك أن بعض العهود العباسية عرفت صوراً من حرية الفكر قل مثيلها في العالم ، في ذلك الحين مما أتاح للمعتزلة أن يروا في الدين آراء غير تقليدية . الا أن المأمون نفسه الذي أعز المعتزلة ، واقتنع بصحة رأيهم ، لم يزد على أن عامل المعارضين بمنتهى القسوة والاستبداد ، حتى ليضرب أحمد بن حنبل لأنه لايرى رأي المعتزلة . ومن الغريب أن يقوم رأي المعتزلة على حرية الفكر ، ومسؤولية الانسان عن أفعاله ، وأن يجدوا مع ذلك أن لاحرية لمخالفيهم في الرأي ، وأن على المعارضين أن يروا رأيهم ولو بالقوة . ونحن نعرف من ناحية أخرى كيف أن الورعين من رجال الدين والأئمة ، كانوا يرغبون

عن مناصب الدولة ، لبعدها عن قيم الاسلام الاولى ، حتى يجب أن يُضرب أبو حنيفة ، ويُعنّف ، ويُقسى عليه ، ليقبل القضاء على بغداد .

وعندما حل المعتصم فرق جيشه العربية والفارسية ، مستبدلاً بها الفرق التركية ، وما تلا ذلك من تطورات مماثلة ، أصبح الجيش الغريب هو الحاكم . وعندما تتحكم القوة ، أية قوة ، حتى ولو كانت وطنية ، فإنه لامجال للحديث عن حرية الفكر .

وهناك دراستان ، إحداهما لعبد العزيز الدوري(٥) ، والاخرى للمستشرقفون غرينباوم (٦) حتتدث أولاهما عن تطور مفهوم الخلافة ، والثانية عن تطور مفهوم الاجتهاد في التشريع وتنبىء كلتاهما عن انقلاب القيم من الشورى وحرية الفكر ، الى قمعهما وكبتهما .

أما الدراسة الاولى فنلاحظ أن فكرة الشورى — أي انتخاب الخليفة — التي نادت بها الثورة الزبيرية ، ونمتها فرقة الخوارج ، الذين اتسعوا بها إلى انتخاب أي عربي ، ثم أي مسلم فاضل ، يعتبر مسؤولا بصورة مباشرة أمام الأمة فتعزله اذا انحرف ، هي النظرية الرئيسية في الاوساط العامة لا أيام الخلفاء الراشدين فحسب، بل كذلك أيام الأمويين ، وقد تجلى هذا ،عمليا، إما في محاولة اقناع رؤساء القبائل والاشراف — خاصة من الشام — أو في التخيير بين اتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة ، كما حصل في اختيار مروان بن الحكم من قبل الملأ — أو مجلس أشراف اليمانية — في دمشق ، وبين نوع من الوراثة ، وبين الثورة المدعومة بقوى قبلية ، كما فعل يزيد بن الوليد ، ومروان ابن محمد، دون ان تنسى خلال ذلك أن الامويين حاولوا التأكيد على فكرة الجبر ، وأنّ السلطة بقدر من الله . وأن الخليفة هو خليفة الله — بدءا من عبد الملك — وأن على الناس الطاعة . ولكن هذا الواقع المتأثر أكثر فأكثر بأساليب التنظيم الساساني والبيزنطي ، البعيدين كل البعد عن الفكرة الاسلامية الاولى — كان يناهض الرأي العام السائد ويثير النقمة، على مايلاحظ «جب» في كتابه : دراسات في حضارة الاسلام ( ١٩٧٤ ، ص ٤٥ — ٦٠ ) . ومع أنه كان هنالك رأي مناهض للشورى ، يقول بضرورة الامامة ، المفروضة من علي ، فإن تعريف الامام الأول هو أنه سيملأ الارض عدلاً ، كما ملئت من قبل ظلما وجورا ، ولا شرعية لامام ، من غير هذا النوع . وهكذا نجد المذهبيين ، الشوريّ والاماميّ ، يلتقيان في شروط للامام أهمها العلم، والكفاءة ، والعدل ، والقدرة على حماية الأمة من الاخطار . وكلا الامرين مشروع ، لو حقق غايته .

وفي ظل العباسيين كان مثل أبي يوسف ( ١٨٢ / ٧٩٨ ) يؤكد ( خضوعاً لرأي السلطة بلا شك ) أن الامام خليفة الله في أرضه ، وأن طاعته واجبة ، ولو أن عليه اقامة الحدود ، ورد الحقوق الى أهلها ، ومع أن الامام ليس مسؤولاً أمام الناس ، لكن من الخير أن يستمع الى آرائهم ، وأن يكون للرعية حق في نقد ولاة الامر ، وضرورة التشاور معهم . وهكذا تنتقل خطوة جديدة يتضاءل معها حق الشورى ، ويرقى بها

ولي الأمر الى مستوى المطلق • ولم يكن رأي بعض الخوارج ( المنجدات ) ، وبعض المعتزلة ( أبو بكر الأصم ) في عدم الحاجة الى امام ، اذا تواطأت الامة على العدل وتنفيذ الشرع الا رداً على مثل رأي أبي يوسف ، بأن الامام خليفة الله وأنه غير مسؤول أمام الناس ، ككائن متعال ، مفارق ، يجب أن يوجد على كل حال •

أما نهاية التطور فنراها لدى ابن جماعة ( ٧٣٣ / ١٣٣٣ ) ، الذي يوسّع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الامراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس ، خلافاً للغزالي الذي يرضى باختيار الامام من قبل شخص واحد ، ان كان ذا شوكة ، ولكن الخطورة تكمن في قوله : « إن اذا خلا الوقت من امام فتصدى لها من ليس لها أهلا ، وقهر الناس بشوكته وجنوده ، بغير بيعة او استخلاف ، انعقدت بيعته ، ولزمت طاعته ، في سبيل انتظام شمل المسلمين ، وجمع حكمتهم • وعلى حين أن كل من سبقه كان يشترط في الخليفة أن يحكم وفق الشرع ، فان ابن جماعة يرى أن البيعة تنعقد لصاحب الشوكة ، تلقائياً ، ولا يقدم في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا ( تحرير الاحكام في تدبير أهل الاسلام ) • وهكذا نجد أن تطور الحكم في أمر الخلافة ، منذ الاصول ، حتى القرن السابع ، اتبع خطا منحدرا باستمرار ، بدءا من ضرورة العلم ، والتقوى ، والقدرة على الدفاع عن الحمى ، والعدل ، واقامة الحدود ورد المظالم ، ومشورة الناس ، الى الاستغناء عن كل شورى وعلم وعدل وتقوى ، بالقوة والقهر • ولاشك أن هذا التطور يعكس ما يوازيه من قمع كل الحريات ، وفي طليعتها حرية الفكر •[٧] وكذلك حرية القضاء • وهكذا يقول غرينباوم[٨] •

« وكان مركز القاضي الحرج بازاء سلطة تنفيذية تعمل على مقاومته ، واستحالة احتفاظه على وجه الاجمال بضمير صاف نقي أمام ضغط الخليفة عليه بالمطالب استنادا الى مقتضيات السياسة العليا ، فضلا عن كراهية اصدار أحكام على اخوان له من المسلمين قد تكون مكانتهم الخلقية أعلى بكثير من مكانة القاضي نفسه، كل هذه العوامل جعلت الاتقياء ينفرون من ذلك المنصب • فلم يبق شيء يبرر به هؤلاء الاتقياء قبولهم لذلك المنصب الا القسر والاجبار • وما أكثر ما كان المشرع يضطر الى استخدام علمه ليبرر من الامير مالا ينهض له عذر ولا مبرر ، أو يسوغ على الأقل ، ما هو مخالف للشريعة ، وذلك بليّ التأويلات ليا بارعا ، أو حتى بتنفيذ نصوص الاحاديث • وكان ذوو الورع يخافون من الخلود في نار جهنم عندما يحملون قسرا على القضاء • ألا ترى الى أبي حنيفة كيف لم يقبل قضاء بغداد حتى ضرب وأوجع ؟

أما ما يتصل بانحدار حرية الرأي ، أو الاجتهاد كما يقال في لغة الفقه • فان غرينباوم نفسه يعلق على ذلك بقوله :

« والمذاهب السنية الكبرى تختلف ابان مراحل تطورها الاولى من ناحية تسليمها بشرعية الرأي ، أو عدم اعترافها بذلك • ومما هو جدير بالملاحظة أن المذاهب الاربعة كانت تزداد ضيقا بالرأي كلما تقادم عليها الزمن ـ وكان كل

من الائمة العظام : أبو حنيفة ( المتوفى عام ٧٦٧ هـ ) ومالك بن أنس ( المتوفى ٧٩٥ ) والشافعي ( المتوفى ٨١٩ ) وأحمد بن حنبل ( المتوفى ٨٥٥ ) وداوود الظاهري ( المتوفى عام ٨٨٣ ) أقل ميلا الى اجازة الرأي من سابقه » .

ونلاحظ بغير عناء أن التوازن بين التساهل في شروط الخلافة من جهة أولى ، وتضييق باب الاجتهاد في التشريع من جهة أخرى ، توازٍ يلفت النظر ، والعنصر المشترك هنا هو الاعتماد على السلطة، كبديل عن الاعتماد على العقل. وعندما يقرر حتى ابن خلدون أن الخلافة انما تؤخذ بالغلبة ، ويجعل من ذلك نظرية مرقرة كما لو أنه يلتزم بالواقع وحده كما كان يجري تحت سمعه وبصره قبل حياته وخلالها فانه ليس من الصعب أن يلتزم الائمة أكثر فأكثر بالنصوص الحرفية الواردة في شأن الدين . وكل ذلك انما يغرينا بالقول : لقد تزامن ضيق الحرية الفكرية الدينية مع ضيق الحرية السياسية ، وحرية التعبير . ويخيل الينا أن هذا الأمر طبيعي ، اذ لابد للبنية الاجتماعية الواحدة أن تعزز نظريات متماثلة ولو كان علينا أن نتابع تطور الحياة السياسية وتطور الفكر الديني ، لوجدنا حرية الفرد في الحالين ، انما تقع على مستوى واحد . فكلما ضاقت في جانب ، ضاقت في الآخر ، والعكس بالعكس .

وخلاصة كل ما تقدم، هي أن حرية التعبير، كحق متساو ومشترك بين المسلمين ، بدت وكأنها أصل في الحياة الاجتماعية للاسلام ، بنص القرآن ، وسلوك النبي ، الا انها ما لبثت أن تراجعت خطوة بعد خطوة ، بمقدار ما كان الطامعون بالخلافة يعتمدون القوة وحدها ، للوصول اليها ، مغلفين نجاحهم برداء المذهب الاشعري الذي يعتبر كل ما يقع ، كأنه قدر من الله ، لاسبيل الى الافلات منه ، ومعتمدين على نظرية غريبة عن الدين ، بمقدار ما كانت رائجة ، وهي ان الخليفة واجب الاطاعة ، وغير مسؤول أمام رعيته وقد وجد بطبيعة الحال من يبرر هذه الفكرة من رجال الدين ، تبريرا وصل بأمثال الغزالي ، على ما كان عليه من نقاء ديني ، الى حد القبول بالخليفة ذي الشوكة ، العاصي ، عندما لايوجد له بديل ، من حيث ان نظام القهر أفضل على كل حال من الفوضى .

ومع أن هذا النوع من التفكير مخالف مخالفة تامة لنصوص شرعية هي أكثر ما تكون وضوحا ، فان مجرد وروده على لسان مثل هؤلاء الائمة يعني أو يجب أن يعني أن صاحب السلطان كان يستطيع القضاء على كل من يجرؤ على الجهر برأي شرعي يناقض واقع السلطة اللا مشروعة. وهكذا يلخص ابن خلدون تطور فكرة حرية الرأي ــ حتى تلك المستندة الى الدين ــ في مثل الكلمات التالية :

« ان الامامة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى ، وكان أساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع. وكانت الامامة نوعا من العقد. فتولية الخليفة تعبير عن اتفاق مشترك . ولكن التحولات الاجتماعية بعد الفتوح أدت الى لايقول بـ لق القرآن . فليس له حظ من الدين بحكم رأي ابنه المأمون .

الفتنة، ثم أفضت الى ضعف الوازع الديني، وظهور العصبية أساسا للسلطة ، ومع ذلك تدهور مفهوم الشورى ، اذ انحسر فتحول من الامة الى أصحاب العصبية وصار الى أهل الحل والعقد منهم • وحين تعتمد السلطة على العصبية فان ذلك يعني تحولها التدريجي من الموافقة الى الاكراه »[٩] •

ولنلاحظ أن فقدان الشورى لايقابل الا الاستبداد من جهة الحاكم ، والخضوع من قبل المحكوم •

ولنلاحظ أن فقدان الشورى لايقابل الا الاستبداد من جهة الحاكم ، والخضوع من قبل المحكوم • والقضاء على كل رأي حر • وعندما يتبدل الحاكم • يتبدل الرأي الذي يجب الاخذ به • ويصبح حلال الامس حرام اليوم ففي عام ٧٣٨ أمر الخليفة هشام ( ٧٢٤ — ٧٤٣ ) بقتل جعد بن درهم لانه أخذ بمبدأ خلق القرآن ••• وعندما سمع هرون الرشيد ( ٧٨٦ — ٨٠٩ ) أن بشرا المريس يرى أن القرآن مخلوق ، هدده بقتله بطريقة لم يقتل بها أحد قبله • فاضطر أن يختفي عشرين سنة •• الا أن المأمون بن هرون ( الذي كان مشغولا بألف ثورة ) • أعلن على الملأ عام ٨٢٧ ، أن من لايقول بخلق القرآن • فليس له خط من الدين ولانصيب من الايمان واليقين • لابد اذن أن أبا المأمون المسكين قد مضى الى النار مباشرة ، بحم رأي ابنه المأمون •

وبطبيعة الحال ، فان هذا مجرد مثل على فقدان حرية الرأي ، فقدانا يصل به الامر الى أن من يأخذ هو نفسه بمبدأ الحرية ، يقمع بمنتهى القسوة من لايقبل هذا المبدأ • ولم يكن القمع مما يتناول البعد الجسدي ، بالقضاء على الفرد بالموت ، ولكن يتناول مصادرة الاموال • حتى أصبحت هذه بابا هاما من أبواب الموازنة ، زمن العباسيين ومن بعدهم • وأصبح الناس يخفون ثرواتهم ويتظاهرون بالمسكنة ويركمون المال بلا توظيف ، خوف المصادرة[١٠] • وهذا هو السر من أن الطبيعة البورجوازية لم تعرف حقا في المجتمع الاسلامي ، على ما يرى الدكتور عزة حجازي في مقاله في مجلة المستقبل العربي ١٠( ١١ — ٩٧٩ ) • بل ان بلادنا لم تعرف قط صورة النظام الاقطاعي التي عرفها الغرب • لشدة التقطع في انتقال الارض من يد الى يد • طبقا لارادة السلطان • وهكذا لم يتراكم رأس المال المنتج • ولم يتجل في تنمية ولا في بناء ولا عمارة • ولم يوجد بحكم ذلك طبقة تحمل مشعل التقدم الحضاري ، على نحو ما حدث في العالم الغربي • وليس من الامور القديمة الدلالة أن الاخذ بالنظام الديمقراطي في الربع الثاني من من القرن العشرين ، في بعض البلاد العربية • لم يكن الا شكليا ، أي أنه دكتاتورية بواجهة ديمقراطية كذلك فان العقائدية التقدمية الاوسع انتشاراً من غيرها في وطننا ، هي التي تسوغ الاستبداد وتركزه على أسس نظرية ، وتفلسفه وتجعله ضرورة نظرية لها منطقها • ولو أن ابن خلدون عاد الى الوجود، وتابع الكتابة في مقدمته لما رأى أية حاجة لتعديل جوهري في النص الذي استشهدنا به من قبل • فكأن رسوخ التقاليد الساسانية والرومية القديمة هو من القوة، بحيث

يميل بنا ، لاشعوريا ، الى القبول الاكبر لكل عقائدية تبرر الاستبداد ، وتحويل كل عقائدية حرة ، الى لون جديد نطعمها فيه بالعقائدية القاضية على الحرية . وكما استطاع المتنبي أن يقول يوما : « بكل أرض وطئتها أمم .. ترعى بعبد . كأنها غنم » وأن يقول « وماذا بمصر من المضحكات . ولكنها ضحك كالبكا » . استطاع حافظ ابراهيم أن يقول « وماذا بمصر من المضحكت كما قال فيها أبو الطيب » كما استطاع جعفر ماجد ــ الشاعر التونسي المعاصر أن يقول :

اقرأ تواريخ الشعوب تجد بها
كتبا بأفعال الطغاة تؤلف

يا أمة لاتنتهي أوجاعها
ودموعها من ألف عام تذرف

لم يقلب التاريخ ظهر مجنه
الا وحظ الفكر فيك تعسف

أغنية ؟ لاشك مالك وافر
لكنه في غير سوقك يصرف

ولابد أن تتذكر هنا أبيات ابن المعتز ( المتوفى عام ٩٠٨ ) والتي يقول فيها :

وويل من مات أبوه موسرا
أليس هذا محكما مشهرا

وطال في دار البلاء سجنه
وقال من يدري بأنك ابنه

فقال جيراني ومن يعرفني
فتنفوا سباله حتى فني ...

وان تتذكر كذلك قول أبي العلاء المعري :

مل المقام فكم أعاشر أمة
أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعيةواستجازواكيدها
وعدوا مصالحها وهم اجراؤها

الذي يضرب على هذا الوتر نفسه ..كأن شيئاما لم يتغير في هذه الارض ، فلا عجب اذن ان تكون الارض العربية ١٠٪ من كل مساحة الارض . وأن يكون سكانها ٤ر٣٪ من سكان العالم . وأن يكون دخلها كله مع البترول ١ر١٪ من دخل العالم كله ( يحيى أبو بكر . المستقبل العربي ١٢/٢/١٩٨٠ ) .

**ملاحظات أخيرة :**

ويمكن التساؤل هل كانت مبادىء الاسلام الاولى في حرية الرأي ، واللااكراه في الدين . وبالتالي اللا اكراه في كل شيء ، قد انتشرت بصورة أو بأخرى في بيزنطة وأوروبا . وأثرت بصورة أو بأخرى في توجيه الاحداث ، أو التطور السياسي ، هناك ؟ والحقيقة أن مراكز التأثير كانت في صقلية ، واسبانيا بالدرجة الاولى ، ومن هناك كانت تترجم روائع المؤلفات العربية الى اللاتينية مباشرة ، أو غير العبرية على يد الفلاسفة اليهود . الا أن من الصعب القول أن الواقع الذي كان قائما في صقلية أو اسبانيا ، كان يتسع لالقاء دروس على الاخرين ، اذا ذكرنا من هؤلاء الاخرين أمثال وليم الكوشي ( ١٠٨٠ (١١) ١١٥٤ ) الذي تأثر بكثيرين منهم : حنين بن اسحق[١٢] وقال بأن في الالوهية قدرة وحكمة وارادة ، وهي التي يسميها القديسون أقانيم

ثلاثة ، وفهم القصة القائلة بخلق حواء من ضلع آدم فهما مجازيا واسعا ، ويأبى الا أن يرى لكل شيء سبباً ، ولايرد السببية الى حكم العادة كالأشاعرة ، بل يتبع مثل أبيلار الراهب من قبله ، فلا يقتل ، ثم ذكرنا يوحنا السالزبوري الذي يكتب في كتابه (١١٥٩) عن مثالب رجال الحاشية • وآثار الفلاسفة ، فقرأت مقذعة منها قوله : ان نار الجشع الدنسة، تهدد مذابح الكنائس نفسها ، وان الرسولي نفسه لايضنون بأيديهم عن أن تدنسها العطايا ، ويجوسون أحيانا خلال الديار في عربدة جنونية ، كما يكتب فقرة عنيفة مثيرة في حق الحكام يقول فيها :

« اذا حاد الامراء شيئا فشيئا عن الطريق الحق ، فليس من الخير في شيء أن يطاح بهم كلية على الفور ، بل يكفي لومهم على ظلمهم بتعذيرهم والصبر عليهم ، حتى يتبين أخيرا أنهم معاندون مصرون على فعل الشر ••• أما اذا تعارض سلطان الحاكم مع الاوامر الالهية ، وأراد أن أشاركه في حرب على الله • فاني لا أتردد أبدا في الرد عليه بالقول : ان الله يحب أن يفضل على كل انسان على ظهر الارض أيا كان قدره ••• وليس قتل المستبد مشروعا فحسب ، بل هو حق وعدل[١٣] • » فانه هو الآخر لايُقتل أيضا على يد الطغاة وضيقي الفكر ، على حين أن شيئا من هذا القبيل ربما جعل قائله يهتز فَرَقا في الشرق العربي المسلم ، أمام الطغاة القدماء والمعاصرين • ومع أن محاكم التفتيش كانت مضرب المثل في اضطهاد الحرية والفكر ، فان ضحاياها كانوا دوما يحاكمون ولو بصورة شكلية •

والخلاصة ، ان حرية الفكر مبدأ مقرر في الدين الاسلامي ، والروح العربية ، غير أنها سرعان ما تبددت بفعل وتأثير الحضارات الشرقية المجاورة ، كالفرس والروم ، وعلى حين أن العالم الرومي أو الغربي جملة قد تطور من الاستبداد الى الحرية ، فان هذا التطور لم يُعرف بعد في أرضنا ، مما يشير الى أننا لانعيش ديننا ، بل نعيش نقيض هذا الدين • وليس مجرد دعوى أن يقال ان العرب ضلوا طريقهم عندما حادوا عن قيمهم الدينية ، بل ان هذا هو الحقيقة تماما ، متى فهمنا أن الدين ليس مجرد صلاة وصيام ولكنه مجموعة قيم مثالية ، تتناول صميم الحياة، وأن من أولى هذه القيم حرية الرأي والتعبير التي لم يؤد كبتها وقمعها الى تخلف جانب خاص من الحياة العامة ، بل الى تأميم هذا التخلف ،ومدّه على كل نطاق ، وابقائنا أسرى له باستمرار ، حتى في مجال الدين • ولاننسَ بطبيعة الحال أن المفارقة الكبرى هي أن يزداد قمع حرية الرأي ، بمقدار ما تكثر وسائل التعبير عنه ، كأن هذه الوسائل الكثيرة من صحافة واذاعة وتلفزة ونشر واسع للكتب والمطبوعات لم تكن الا وسيلة لزيادة قمع الحرية وكبتها •

ومع ذلك ، فان الواقعية السياسية ، لا النظريات المثالية ، تفرض علينا في بعض الظروف الاستثنائية — أن نقبل بالتخلي عن الحرية بصورة مؤقته ، لاسترداد حقوق ، تبدو في المنظور القائم أعظم شأنا من الحرية • لكن المشكلة هنا أنه متى تم التخلي عن الحرية ، لم يعد من السهل استردادها ، وطال زمن قمعها ، بألف حجة ممكنة• ولكن حتى هذا يظل مقبولا من الوجهة الواقعية

اذا استطاع الحكم أن يستمد مشروعيته ــ بصورة لاحقة ــ من فضائل تدابيره ، وسلامة سلوكه • ومن المؤسف أن انحسار القيم العربية الاسلامية الاصيلة لم يساعد على تقدم العرب والمسلمين ، بل أدى الى انحطاطهم المتزايد ، مما جعلنا لانستفيق على الحياة ، لنفرح بها ، ولكن لاحصاء همومها • ومنذ بحث الغربيون في التخلف العربي ، أي منذ أكثر من ثلاثة قرون ــ بدءاً من الطبيب الفرنسي بيرنييه ( ١٦٧٠ ) الذي زار بلادنا ، وكتب عن رحلاته فيها ، ومرورا بمونتيسكيو وفولتير ومن بعدهم ، لم يستطيعوا الا أن يعزوا هذا التخلف لاستبداد الحكم ، وتعسفه اللامعقول ، وفقدان كل حرية، حتى حرية التملك[١٤] • ومن الجدير بالملاحظة أن هؤلاء المفكرين عاشوا في عهود الملكية المطلقة، أي الاستبداد الاكبر ، فكأن الاستبداد الشرقي مختلف نوعيا عن الغربي ، لان الاول لم يتح الا التخلف ، والثاني أتاح التقدم ، بحيث كنا نبدو للغربيين وكأننا من نوع آخر من البشر ، وأن في استبدادنا مايحول دون أي تقدم ، خلافا لاستبدادهم الذي نظروا الينا من خلال نتائجه لديهم ، فكانت هذه تقدما ، ندعى نحن متخلفين بالنسبة اليه •

وأخيرا فانه ليس عبثا أن النهضة الغربية السابقة للحضارة الصناعية ، بزمن طويل ، لم تظهر الا في ايطاليا ، أي في مثل جنوا ، وفلورنسا، وفينيسيا ، تلك الدول الصغيرة التي كان الحكم فيها مضطرا الى الاخذ ببعض مبادىء الديمقراطية، ولئن تقدمت الدول الاخرى بعد ذلك ، فبالعدوى، من ايطاليا نفسها ، وحكوماتها الصغيرة ، أما في الشرق فان كل شيء يشير الى أن نوعية الحكم تقف حائلاً حتى دون هذه العدوى •

ويطول الحديث في أيامنا هذه عن ضرورة وصل الحاضر العربي بماضيه ، والعودة الى التراث • وتختلف الآراء حتى لتجد من ينكر التراث كل الانكار ، وتجد من يرى أنه الاول والآخر • لكن الكثيرين لايحاولون تعريف التراث الذي يتحدثون عنه • فان كان علما أو فلسفة ، فلا ريب أن العصر تجاوزه ، ولم يعد لنا به من حاجة الا في بحث تاريخ الحضارات • وان كان أدبا فهو لغتنا وأساليب بياننا ، وصورة حياتنا ، وليس علينا الا أن نغني أنفسنا به ، متجاوزين في ذلك تلك الحدود التي وقف عندها • أما اذا كان لابد حقا من التراث ، فان اعادة الحياة الى قيمنا الاصلية ، هي بمثابة الامر الحيوي الذي نشعر أن حاضرنا يستند فيه الى الماضي • ومادمنا نتنكر لمثل هذا التراث ، فعبثا نعود أو نحاول أن نعود الى حياة كريمة •

**المراجع والحواشي :**

(١) كتب في هذا الموضوع ، الاستاذ عبد الله غوشة ، في مقال له ، نشر في كتاب : الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة ، جمع وتقديم محمد خلف الله .

(٢) تاريخ الامم الاسلامية . الخضري . الجزء ٢ ص : ١٧

(٣) ــ انظر كتاب جورج جرداق : بين علي والثورة الفرنسية ولاسيما فصل المقابلة بين

مبادىء علي ، ومبادىء الثورة الفرنسية ص : ٤٤٣ ــ فما بعدها . مطبعة الجهاد ــ بيروت .

(٤) ــ الخضري : تاريخ الامم الاسلامية ص : ١١٧ ــ الجزء الثاني .

(٥) ــ انظر مجلة المستقبل العربي العدد ١٩٧٩/٩/٩ .

(٦) ــ حضارة الاسلام . ص : ١٩٠ فما بعدها .

(١) ــ انظر تفاصيل هذه الآراء في المصدر السابق المشار اليه في مقالة الدكتور عبد العزيز الدوري .

(٨) ــ حضارة الاسلام . ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد . منمجموعة الالف كتاب ،الصادرة عن ادارة الثقافة ، بوزارة التربية والتعليم ص : ٣١٤

(٩) ــ انظر ابن خلدون ، المقدمة ، كاترمير ( القاهرة ، المطبعة الازهرية ١٩٣٠ ) ج ١ ص ــ ٣٤٦ ــ ٣٥٠ ــ و ٣٥١ ــ ٥١٣ .

(١٠) ــ حضارة الاسلام . ص ١٣١ ــ ١٣٦ لفربى باون .

(١١) ــ راجع الفصل الاول من الباب السادس والثلاثين من قصة الحضارة ، بعنوان مغامرات العقل ص : ٩٢ ــ ١٠٠ .

القرون الوسطى أن يستشهدوا بابن سينا والفزالي

(١٢) ــ كان من عادة المؤلفين المسيحيين في وابن رشد خاصة ، واسحق اسرائيلي ، وابن جبيرول ، وابن ميمون . انظر في ذلك قصة الحضارة ــ ول ديورانت ترجمة محمد بدران . جزء عصر الايمان والنهضة ــ ولاسيما الصفحة ١٢٠ .

(١٣) ــ انظر كتاب: قصة الحضارة، ديورانت ترجمة : محمد بدران ص : ٧٨ ــ من المجلد السابع عشر ، وقارن هذا كله بما كان يكتبه الجاحظ ( ٧٧٥ ــ ٨٦٩ ) في كتابه التاج أو آداب الملوك ، حيث يرى التذلل للملوك أمرا أوجبه الله حتى للعاصين منهم ، فما بالك بمن أطاع الله ؟ ص : ١٢ .

(١٤) ــ قصة الحضارة ــ ديورانت . ترجمة الجامعة العربية . محمد بدران الجزء الاول ، من المجلد الخامس . ص : ١٢١ فما بعدها ، من الطبعة الثانية .

# المنهاج العلمي
# لبعث الحضارة العربية

د. عفيف بهنسي
المديرية العامة للآثار والمتاحف - دمشق

لم يكن قصدنا عند الحديث عن وحدة الحضارة العربية[1] أن نقوم بعمل أثري تنقب فيه عن معالم الماضي في شخصية الأمة العربية، بل انما أردنا أن نحدد الهوية العربية بعيدا عن التفسيرات العرقية التي كانت سائدة في عصر القوميات، وأن نضع مقوما أكثر تشخيصا لمفهوم القومية، ليس بالنسبة للأمة العربية وحسب، بل بالنسبة لأية أمة تحدد مقوماتها من خلال وجود انساني تاريخي، ولكن هذا المنطلق التاريخي الواقعي قد يبدو تنظيرا مجردا يصعب على التحقيق، فاذا هو انطبق على الماضي فمن الصعب أن ينطبق على المستقبل، وهكذا تبدو الشخصية العربية كيانا أثريا محنطا.

ولكي لانقع في حبائل التجريد، كان لابد من البحث عن منهاج عملي لبعث الوحدة الحضارية التي كانت اطار الوجود العربي في تاريخه الطويل، ومن المؤكد أن هذا المنهاج لن يكون باعادة ترميم آثار الحضارة القديمة لوضعها في متاحف الحاضر، ولن يتم عن طريق تكرار ونسخ الحضارة السالفة أو حتى تقليدها، فليس المستقبل الزاهر تكرارا لماض زاهر، فكما أن التاريخ والزمان لايتكرران، كذلك الحضارة فهي لاتتكرر لانها كيان مادي يختزن مواقف الانسان وابداعاته عبر الزمان. فهي طاقة ثقافية تمد المستقبل بمعطيات أصلية، أو هي روح متنامية لوجود قومي متحرك.

(1) انظر بحثنا « الوحدة في الحضارة العربية » العدد الاول من مجلة التراث العربي.

ليس بناء المستقبل عملا سياسيا تقرره نظم وحروب ، وانما هو عمل حضاري صرف ، يزداد امكانا بقدر ما يتضح التاريخ بأبعاده المختلفة ، كما يزداد رسوخا بقدر ما يتضح المنهاج العلمي لبناء المستقبل ، هذا المنهاج الذي قد يسمى ايديولوجية الحركة ، وباعتقادنا أن هذه الايديولوجية تقوم على أربعة منطلقات ، أولا ايضاح معنى القومية، ثانيا تحديد مفهوم الوحدة القومية ، ثالثا ربط الاصالة بالمستقبل وأخيراً ربط الثورة بالثقافة •

**القوميـة ـ الحضارة**

كثيرة هي المصطلحات والتسميات المتداولة والتي تحمل مفهوماً نسبياً عامياً ، دون أن يتحدد هذا المفهوم في تعريف دقيق يساعد في عملية تنظير الفكر وجعله أكثر علمية •

ولعل من أصعب الأمور وأعقدها تعريف المسلمات ، اذ انها تستقر بمعانيها النسبية في أذهان الناس ثابتة جامدة ، وعندما تتعارض مع حدود التعريف العلمي تبدو وكأنها نظرية جديدة غريبة •

ولقد استغرقتنا ، منذ بداية النهضة ، أفكار عامية لم نستطع حتى الآن تحديدها علمياً ، فأدى هذا الى ( ميوعة ) التفسير والتأويل ، والى فوضى الأفكار والاتجاهات ، هذه الفوضى التي كثيرا ما فسحت المجال لتسرب آراء وعقائد غريبة نفذت الى قناعات فئات من الشعب متأثرة ببريق شكل بنائها العلمي أو الروحي •

ومن المؤسف له ، أن أكثر الأفكار خطورة في تقويم واقعنا الذي نعيش ، هي الأكثر تعرضا لتلك العامية في التفسير والتأويل •

ومن هذه الأفكار الأساسية فكرة « القومية » التي كثيرا ما تعني الرابطة العصبية، وقد تحققت بأسباب مختلفة •

والواقع أن التعريف يمكن أن يقترب من الاطلاق والشمول في كل مرة نستطيع فيها أن نترجم خصائص المصطلح ترجمة مادية مشخصة•

فعندما نتحدث عن الأمة فان العنصر المشخّص لهذا المصطلح هو عنصر الانسان ، فالأمة وهي مشتقة من الأم ، هي اطار يربط مجموعة من الناس تحددهم أوصاف تاريخية واجتماعية وسياسية واضحة •

أما القومية فهي لاتعني الأمة بذاتها بل تعني خصائص هذه الأمة ، هذه الخصائص المادية المشخصة التي تتجلى في التراث ، وهو مجموعة عطاءات أمة من الأمم عبر التاريخ •

وليس هذا التعريف غريبا عن تعريف الحضارة ، لهذا نقول أن القومية هي الحضارة • ومن هذا المنظور تبدو القومية واضحة الأبعاد والمضمون وتصبح رابطة ثقافية اجتماعية يقوى الانتماء اليها بقدر ما يتوسع تعرفنا لتفاصيل الانجازات والعطاءات الحضارية •

ونستطيع أن نتعرف القومية العربية من خلال طموح الأمة العربية عبر تاريخ طويل امتد منذ نهاية العصر الحجري ، لكي تقدم لغة ما زالت قائمة ، تتزايد مصلحاتها مرتبطة بالمعاني

ارتباطاً عضوياً ، ولكي تقدم كتابة وأبجدية أفادت العالم بمعطياتها • ولكي تقدم عقائد سماوية حددت معنى المثل الأعلى الكامن في سر الهي هو صبوة الانسان للكشف عن معاني الوجود ، وحددت بذلك مسار التاريخ واتجاه المستقبل •

ولئن كانت القومية تحدد بعنصر اللغة والدين والآمال ، فليست هذه العناصر الا صيغا حضارية بذاتها ، ولابد من التعمق في فهم هذه العناصر لتوضيح معنى القومية •

وهكذا فان معرفتنا للقومية العربية تتطلب اطلاعا واسعا على منجزات الحضارة ، فليس الايمان القومي مسألة غيبية أو عنصرية ، بل هو ممارسة ثقافية واسعة • وبمعنى آخر ان الانتماء الى القومية العربية ، ليس عرقيا وليس قسريا ، ثم هو لايعني انتماءً وطنياً وان كان يشمله ، ولا يعني انتماءً تمدنياً فليست القومية هي رابطة عرق وجنس كما هو شأن مفهوم القومية في الغرب ، وليس العربي عربيا بنسبه بل بثقافته العربية ، بتفاعله مع هذه الثقافة وتحمله مسؤولية الابداع والبناء فيها •
وليس هذا الانتماء قسريا يفرض فرضاًعن طريق الاستعمار او الاستبداد والاستعباد ، بل هو تلقائي يبتدىء انتماء بالضرورة ، وينتهي مع التوسع الثقافي التراثي انتماء بالفعل •

ان هذا يعني أن مجرد ارتباط انسان ما بهوية مجتمع سياسي معين لايعني انتماءً قومياً بل على العكس فان الانتماء القومي يؤكد الهوية الوطنية ويوضح أبعادها • ولأن مفهوم الحضارة يختلف عن مفهوم المدنية التي تعني شكل الحياة الذي تصنعه التقنية المتقدمة • فان تبني هذا الشكل الحياتي أو ذاك ، لايعني انتماءً قومياً ولا يؤثر فيه سلباً ، بل انما يساعد على جعل الممارسة القومية أكثر معاصرة وأغنى تجربة • فاذا كان الانتماء القومي هو الممارسة الحضارية الأصيلة ، فان فتح النوافذ أمام أشكال المدنية العالمية هو ربط هذه الممارسة بالثقافات العصرية، وابعادها عن السلفية التي تجعل من الانتماء القومي موقفا رجعيا •

ان ما أتينا عليه من توضيح لمعنى القومية يساعدنا كثيرا في تنظير فكرنا القومي • فليس المقصود أن نقيم ايديولوجية لاحقة للواقع القومي ، لكي تساعدنا في تنظير فكرنا القومي ، لكي تساعدنا في تنظير فكرنا القومي ، بل كثيرا ما كانت الايديولوجية قاعدة نظرية تفرضها السلطة السياسية فرضا، وهي تزول وتتغير بزوال وتغير هذه السلطة • وكثيرا ما كانت اسارا للفكر وتعميماً للثورة وتفريغا للانتماء •



فالتنظير الذي تخططه المنجزات الحضارية، تصنعه الثقافة التراثية الأصيلة ، أي أن دستور القومية العربية هو تاريخ الحضارة ذاته ، وبقدر ما تتوسع في تقديم الدراسات الحضارية ، نساعد على التعمق في تحديد بنود الدستور القومي •

واذا كان مفهوم القومية يعتمد على خصائص مشخصة تحددها منجزات الحضارة ، فان هذا يساعدنا على جعل مفهوم القومية علمياً موضوعياً ، وليس مفهوماً عاطفياً عصبيا • وبهذا المعنى فان دراسة تاريخ الحضارة والتراث يجب

أن تبتعد عن الشوفينية والغرور وعن السلفية والرجعية .

ان المنطلق الأساسي لتنظير الفكر القومي هو تحرير الثقافة وتعريبها . فلقد تكاثرت المؤثرات الثقافية حتى وصلت الحد الذي أخرج الثقافة عن هويتها الأصيلة وربطها بهويات غربية . وتم هذا الانحراف بفعل القوى الأجنبية الطامعة التي رسخت دعائم الاستعمار الثقافي ، أو بفعل الاتجاهات الثقافية الوطنية التي أخذت بالفكر المستورد أو خضعت للقومية الأوربية .

والثورة الثقافية كما نفهمها ، انما تتجه الى تحرير الثقافة الحديثة من طغيان التيارات والمذاهب المستوردة أو المفروضة ، واعادة الثقافة الى أصالتها . والأصالة هي تمثل التراث في كل عمل ابداعي . أي أن بناء المستقبل اذ يتم عن طريق العمل المبدع ، فانه يقوم على حصيلة عطاءات الأمة عبر التاريخ .

وعندما تتوضح خصائص القومية بالمعطيات الحضارية ، فان السمة الانسانية تبدو أكثر تأكيدا فليست الصفة القومية للحضارة الا لتزيدها مشروعية وأصالة ، والحضارات هي ثقافات مفتوحة على الناس جميعا وهي تزيد المعرفة الانسانية غنى ، ولا يتعارض تعدد الثقافات مع أية نزعة انسانية ، فليس من قائل بضرورة توحيد الحضارات والتراث . وحتى في الدول المؤلفة من قوميات عديدة ، فان الحفاظ على شخصية حضارات هذه القوميات ، والابقاء على استقلالها ، هو ضرورة ثقافية فضلا عن أنه ضرورة قومية ووطنية .

ان الدعوة القومية في حقيقتها ليست دعوة عنصرية ، بل هي دعوة حضارية ، هكذا نفهمها ، ونستطيع تنظير فكرنا القومي على هذا الأساس دون أن نخلق حواجز بين القوميات تقوم على التمييز العرقي أو التفوق القومي ، فالقومية هي وجدان الحضارة والحضارة هي المضمون المشخص والمادي للقومية .

ان هذه المنطلقات الاساسية لمفهوم القومية تضعنا أمام حقائق تراثية وتاريخية تشكل علماً نسميه تاريخ الحضارة ، وهو بحد ذاته علم القومية . وهذا يعني أن الانتساب الى قومية معينة هو انتساب لحضارة وثقافة هذه الأمة . وان الانتماء القومي يزداد وعياً بازدياد التعمق بعلم القومية ، أعني تاريخ الحضارة .

**الكيان الدولي :**

ان وحدة الشخصية العربية ، هي العامل الأساسي في بناء الأمة العربية وفي استمرار وحدتها التي ما زالت قائمة حتى يومنا هذا ، على الرغم من التجزؤ السياسي المفروض والذي لم يستطع اطلاقا القضاء على الوحدة القومية الراسخة منذ القدم ، ولن يستطيع الحؤول دون الوحدة السياسية والاقتصادية الحتمية[٢] .

وهدف العرب من وحدتهم لايمكن أن يكون عاطفيا ، مادام أن الوحدة القومية قائمة من خلال التراث واللغة والأفكار والآمال

(٢) سيكون بحثنا مرجعا من المراجع بالضرورة ، لانه محاولة لاستشراف مستقبل حضاري .

الموحدة ، بل هو هدف علمي يحقق أهدافا مشتركة ومصالح متكاملة .

ثم ان قانون التطور اذ يفرض على الواقع العربي الارتفاع الى مستوى الحضارة المعاصرة، فان هذا القانون أصبح عاجزا عن تدارك التخلف المؤسف الذي تعانيه ، ومع ذلك فان مؤشره يبقى متجها نحو الامام ، نحو الأفضل والأرقى ، ما دام أن تكون المجتمعات والحضارات عضوي يجنح حتما نحو التكامل والنمو . ولكن عندما يكون جسم هذه المجتمعات مجزأ ، فان عملية النمو تبقى قاصرة ضعيفة ، وهذا ما تعانيه الدول العربية في واقعها المجزأ ، على الرغم من جميع المحاولات التي تقوم بها سواء بتأثير الحركات الثورية ، أو بفعل الموارد النفطية الهائلة ، او نتيجة عمليات الاستيراد الثقافي الغربي التي يعتقد بعض العرب أنها الطريق السليم الى مجاراة العالم المتقدم .

ومن المؤسف أن التجزؤ اذ يحول دون تكامل اقتصادي يرفع من مستوى المعيشة والحياة لدى الانسان العربي ، فانه يحول أيضا دون البناء الثقافي المتطور الذي يحقق حضارة حديثة معادلة للحضارات المعاصرة .

ان الواقع العربي المجزأ هو سبب النكبة الثقافية التي نعانيها ، فاذا كانت اللغة العربية هي عامل الوحدة القومية والثقافية في العالم العربي، فانها مع الأسف لم تستطع وعلى الرغم من ملايين المؤلفات وعلى الرغم من آلاف الكتاب والباحثين والمحققين الذين ينشرون دراساتهم واتناجهم يوميا في الكتب والمجلات والصحف ، أن توسع نطاق الاتصال باتناجهم خارج حدودهم السياسية الضيقة التي خلقت ألف سبب لعرقلة دخول وخروج هذا الاتناج، وهكذا فان مؤلفا ما ، سواء أكان قصة أو ديوان شعر أو بحثاً جامعيا .. لايستطيع أن ينتقل من كاتب في دمشق الى قارىء في القاهرة ذاتها بسبب صعوبة النقل من حيث التكاليف والتعقيد والرسوم ، وبسبب صعوبة التبادل النقدي ، وغير ذلك من الأسباب .

كذلك أمر النتاج الفني من لوحات أو تماثيل ، أو نقل الآثار الفنية وتبادل الآثار الفنية وتبادل الآثار المتحفية ، وهو ما يعزز معرفة الحضارة العربية موحدة متكاملة .

واذا كان هدف كل أمة تقوية شخصيتها الثقافية ، فان هذه الشخصية لايمكن أن تقوى بمعالجة جزئية أو جانبية، فالأمة العربية المتمثلة بلسانها الموحد البليغ ، وبفنها المتميز العريق ، وبتراثها الفكري المتكامل ، هي وحدة حضارية راسخة لايمكن تحريكها جزئيا ، بل لامناص من معالجتها في حالتها الكاملة بعيدا عن جميع الحدود والعوائق .

ان من أهم أهداف الوحدة القومية هو تحقيق بناء الكيان العربي دوليا لكي يستطيع هذا الكيان توحيد المجابهة مع تيارات العالم ونوازعه ومطامحه .

وتتجلى عناصر قوة الكيان العربي في الطاقة البشرية العربية ، وفي الطاقة المادية .

صحيح أن العرب يتجاوزون مئة مليون

عددا ، وأن المتكلمين بالعربية يصلون الى ضعف هذا الرقم ، وأن المسلمين في العالم يتجاوزون سبعمائة المليون وكلهم ينظرون الى العرب أصحاب الدعوة الاسلامية وسكان المناطق المقدسة نظرة احترام وتقدير ، ولكن هذه الأرقام الكبيرة لم تستخدم فعاليتها بعد لبعث الحضارة العربية •

ان القوة العربية المتمثلة بالطاقة البشرية والطاقة البترولية ، لم تعبأ الا متأخرة جدا • ان طاقة العرب البشرية هي طاقة انتاجية ضخمة استطاعت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية أن تتطور بسرعة وان يتكاثر فيها عدد الاختصاصيين من أطباء ومهندسين وجامعيين وفنيين تزايداً سريعاً ، ولكن الظروف غير المستقرة التي مرت بها البلاد العربية بعد تحررها من الاحتلال الفرنسي والانكليزي وبداية العدوان والتوسع الاسرائيلي ، قد فسح المجال أمام أعمال سرقة العقول التي تمارسها أمريكا والمانيا العربية وغيرهما من الدول الامبريالية ، مما أدى الى هجرة أعداد ضخمة من الأطباء والمهندسين والفنيين وحرمان البلاد من اختصاصهم في أشد الظروف الحاجة اليهم •

أما الطاقة البترولية والتي تؤلف أكبر رصيد للثروة القومية العربية ، فانها في الوقت نفسه تؤلف أهم أساس للحركة الصناعية في العالم كله • ذلك أن ( احتياطي ) البترول العربي يؤلف ٥٤٪ من ( احتياطي ) البترول في العالم ، وأن انتاج النفط العربي يؤلف ٤٠٪ من انتاج النفط العالمي ، في حين أن انتاج النفط الأوربي ٣٪ ، وتحتاج أوربا الى ٣٥٪ من الانتاج العالمي لاستهلاكه وتصنيعه ، أما أمريكا التي تنتج ٢٧٪ من الانتاج النفطي العالمي ، فقد أضحت تحتاج الى ما يقرب من ٣٧٪ لتغطية احتياجاتها الصناعية والطاقية •

ثم ان الطاقة البترولية اذا كانت ضرورية لمتابعة الانتاج الصناعي في الغرب ، فانها بالنسبة للدول العربية المنتجة للبترول المصدرة له ، ثروة تستنفذ بسرعة وبأرخص العائدات • ولقد كان من أبرز مظاهر تخلف الدول العربية أنها لم تفد من هذه الطاقة في تطوير حياتها • بينما تتبدد هذه الطاقة لتأمين أقصى حدود الرفه الاجتماعي في العالم المتقدم •

**الأصالة والمستقبلية :**

وجدت مسألة الأصالة مكانها الصحيح على الأرض العربية ، ليس فقط بفعل ظروف الوجود السياسي المتحرر ، بل كأساس قومي لتحديد شخصية متفردة للثقافة الجديدة في البلاد العربية •

ان حقيقة القومية لاتظهر فقط من خلال التسمية او حدة اللغة ، بل انما تظهر من خلال وحدة الشخصية الحضارية ، فاذا كانت هذه الوحدة الحضارية قائمة في التاريخ فان تحقق وجودها موحدة في الحاضر ، بعد تلك الأحقاب المظلمة من الانحطاط والسيطرة الأجنبية ، هو المسألة الأساسية التي يجب جعلها هدفا لبرنامج العمل القومي •

وفي مجال الفكر والفن وهما مظهران

للحضارة ، كانت الأصالة هي الشرط اللازم لتحقيق الوحدة الحضارية ومن ثم لتحقيق الوجود القومي الجديد •

لقد كان مفهوم الأصالة قائما على العودة الى الماضي كما كان يفعل أصحاب الدعوة الى الكلاسية القديمة في بداية القرن الماضي من أمثال دوكانسي ودافيد في العمارة والفن ، ولكن هذه الدعوة فاشلة لان آثار الماضي عظيمة بذاتها وتبعا لظروفها ، فالرجوع الى الماضي نكسة لايمكن تبريرها ، ذلك لأن الحاضر يبقى أفضل من الماضي لأنه اضافة الى مكتسبات الماضي وليس نقصانا ، حتى في حالات التقهقر ، فان ثمة تجارب جديدة يستفيد المرء من معاناتها ، فتكسبه معرفة جديدة لوجه آخر من وجوه الحياة ، ولكن الحاضر أيضا ليس هدفا ولايمكن أن يكون هدفا ، لأنه غير موجود أصلا ، فجميع المنجزات التي نحققها اليوم تضاف الى الماضي • ولكن الهدف هو المستقبل • بمعنى أن ما نكتسبه انما هو ذخيرة وعدة للمستقبل ، ان التراث يحمل صفة الديمومة أما الماضي فيحمل صفة الانقضاء والانتهاء والتجاوز • التراث هو العطاء القومي الحضاري المتزايد الذي يتجهز به الانسان في مجتمع من المجتمعات لخوض غمار المستقبل ، وهو دائم ومتنام ولايرتبط بمرحلة واحدة من مراحل التاريخ ، فالتراث العربي لاينتمي فقط الى العصر الأموي أو العباسي أو الاندلسي أو العصور الاخرى ، وانما ينتمي أيضا الى جميع المراحل السابقة التي كان الانسان العربي يقدم فيها عطاياه ومنجزاته بدءاً من فجر وجوده • وبهذا فهو يشكل روح الحضارة والتاريخ ، لأنه حصيلة التطور الفكري والعقائدي والابداعي ، كما هو حصيلة التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية •

والأصالة ليست دعوة طارئة بل هي شرط أساسي لمشروعية العمل الفني والأدبي • العمل الفني المرتبط بروح حضارة أمة من الأمم هو العمل المشروع • ولكن عندما ينفصل الفنان عن مجتمعه وتراثه الى تقاليد وتراث أمة أخرى، فان هذا الانفصال الذي يسمى « الهجرة » أو يدعى « الاغتراب » ، انما يحدد الانتماء الجديد الذي يقوم به فنان ما ويحدد هويته الجديدة • ولن نقف كثيرا عند هذه المحاولات الفردية ، اذ ما يهمنا هو توجيه الانتباه الى الهجرة الجماعية أو الانتماء الجماعي لحضارة أخرى أو لتراث آخر ، ان هذا لايمكن أن يأتي طوعا حتى في المجتمعات الموحدة وذات القوميات المتعددة ، بل هو اذعاني جاء نتيجة ظروف الاكراه والاستلاب الاستعماري •• وهذا هو وصف الواقع الثقافي في البلاد العربية كلها منذ بداية السيطرة الشعوبية والاستعمارية التي كانت في الواقع سيطرة حضارة على حضارة •

ومع ذلك فاننا نقول أن هذه السيطرة الاذعانية رافقها في العصر الحديث نوع من الرغبة الطواعية بعصرنة الحياة العربية وتطويرها على غرار ما يجري في الغرب ، ولقد ظهر تيار العصرنة هذا مبررا أمام التخلف الشديد الذي آلت اليه البلاد العربية ، بينما كان الغرب يجتاز الطريق في عصر النور حتى الذروة •

ان مسألة العصرنة هذه كانت في الواقع

ذات حدين ، فهي من جهة طريق الى الاصلاح والنهضة لابد أن يستمد قوته من تجارب الآخرين الناجحة ، ومن جهة أخرى هي دعوة الى الانفصال المتزايد عن روح الحضارة العربية ، وهذا ما توضح لأصحاب النزعة القومية والمثقفين المناضلين الذين وجدوا أخيرا أن خطر هذه العصرنة قد يطغى على قواعدها • وكان انتقادنا أن المعاصرة كانفتاح على تيارات الثقافة في العالم ممكنة في مجال العلم وفي مجال الوسائل والأساليب التي تختصر المسافة الى تحقيق الأهداف الانسانية ، ولكنها تفقد مبررها في مجال التعبير عن الهوية القومية وفي مجال بناء الشخصية العربية الأصيلة(٣) •

ونحن ننتقد فكرة المعاصرة التي تتضمن في حقيقتها التقليد والمحاكاة واستيراد الأساليب الغربية ، والتي كانت السبب في التخلي عن الشخصية الفنية الأصيلة للالتحاق بالشخصية الفنية الغربية • أما المعاصرة بمعناها العام أي معايشة الظروف الراهنة والتطلعات المستقبلية فهي أمر مقبول ولكن لابدّ من ايضاحه •

ليس القصد من الدعوة الى الأصالة والمعاصرة أن نوفق بين اتجاهين ، اتجاه يسعى الى تأكيد الحفاظ على الهوية القومية ، واتجاه يسعى الى تأكيد عالمية الفن • ولكن هذه الدعوة تعني تحقيق اصالة في الفن متجددة ومتطورة ومرتبطة بطموحات الانسان ، فالمعاصرة هنا تعني التقدم ، تعني التطلع نحو التجديد وتعني الابداع ، وقد نقترح عنوانا جديدا لهذه الدعوة فنقول أنها الأصالة والابداع لكي نضع هذه الدعوة أما أهدافها الصحيحة وننقذها من محاولة التوفيق التي يسعى اليها كثير من الذين تحدثوا في هذا الموضوع بتردد واضح وبتبن سطحي لهذه الدعوة •

فعندما نعتقد في فننا الأصالة ، فان ذلك يعني اعادة النظر بصورة شاملة بهذا الفن الذي نمارسه والذي يفترض أن تتذوقه • اننا نقول انه اذا كانت ممارسة الفن الهجين ، الفن المستورد ، قد فرضتها كليات الفنون الأجنبية والمعاهد الفنية العربية التي مازالت تطبق المناهج الغربية ، فان التذوق الفني ما زال بريئا معافى ، بدليل أنه لم يستجب حتى الآن استجابة صادقة وعفوية لهذا النوع من الفن • وهذا أمر هام لم نعره بعد اهتماما صحيحا ، بل اننا على العكس ، نتهم الجمهور بالجهل وعدم الثقافة الفنية ، ولكننا أبدا لم نقل ، اننا نقدم لهذا الجمهور الفن الذي لم يعتده ولا يتصل بجذور ثقافته وتراثه •

ان تعريف الاصالة ما زال غير واضح عند من كتب في هذا الموضوع، فكأن هذا الاصطلاح يعني تفسيره اللفظي المعجمي • ولكنه في الواقع أصبح دلالة ومبدأ ، انه عنوان لنزعة قومية تسعى الى توضيح الهوية العربية في العصر الحديث وعلى هذا الأساس فان الأصالة الفنية كما نراها هي : ( تحقيق عمل ابداعي ينتمي الى شخصية تراثية متميزة بأسسها الجمالية ) وهذا التحقيق يمر بثلاث مراحل : رفض الثقافة الغربية أولا ، والكشف عن معالم الشخصية الذاتية

(٣) انظر كتابنا : الفن والثورة ص ١٨٨ •

ثانيا ، ثم مرحلة تمثل هذه الشخصية في الأعمال الابداعيـة •

ذكرنا في هذا البحث معنى التراث فقلنا انه عطاء حضاري وقومي متزايد وهذا يعني أنـه لابد أن نعرف أولا تاريخ تطور هذا العطـاء الحضاري الطويل منذ بدايته حتى يومنا هذا ، مرورا بجميع حالات الصعود والهبوط ، الأخذ والعطاء ، الاستواء والانحراف • ويجب أن نعترف بضعف ثقافتنا الفنية ، فنحن ما زلنـا متخلفين في تدريس فننا وتاريخه في معاهدنـا الفنية كمرحلة من مراحل تطور الفـن في العالم على الاقل •

ان مادة تاريخ الحضارة هي من المـواد الثانوية في تعليمنا العام والجامعي، وان المؤلفات العامة في هذه المادة تكاد تكون معدومة •

وما زلنا نعتقد أن نقطة البداية في عمليـة التأصيل هي التخلي عن الجماليات الغربية والكف عن التقليد ، وتقييم تجارب الآخرين من خـلال مفاهيمنا وتقاليدنا وظروفنا وطموحاتنا •

على أن المسألة التي تبدو أكثر أهمية هـي مسألة الالتزام ، ومع تأكيدنا لرأينا في الالتزام وتميزه عن الالزام ومع ايماننا بالحرية الابداعية المسؤولة فاننا نرفض القول أن الالتزام مسألة منفصلة عن مفهوم الأصالة ، وأن الفنان الملتزم يمكن أن يكون أصيلا أو هجينا في أسلوبه • وأن الالتزام مسألة مضمون وموضوع وأمـا الأصالة فهـي مسـألة أسلوب • بـل اننـا نـرى التحاما صميماً بين الاصالة والالتزام، فاذا كانت الأصالة هي تمثل التراث من أجل بنـاء المستقبل ، فان التزام القضايا العامة هو النسغ الذي يغذي الممارسة الفنية من عملية التمثيـل حتى تحقيق الهدف •

**الثقافة الخلاقة والثورة**

عندما نتحدث عن ثقافة معاصرة فان هـذا يعني الحديث عن ثقافة ثورية ، ذلك ان العصـر الذي نعيش يقوم على تغيير متفجر في المفاهيم والظروف والتطلعات • بينما قامت العصـور الخالية على مفاهيم التطور الطبيعي ، والثقافـة اذا كانت وسيلة الانسان الى فهم الحياة ، فان هذه الوسيلة لابد أن تصبح منسجمة مع الهدف قادرة على مجاراته وفك رموزه وفتح الافـاق نحو منظوراته المختلفة • ومن المؤسف أن واقع الثقافة في البلاد العربية ما زال متخلفا عن تطور الحياة ، فمع أن جزءا من الارض العربية لم يصل بعد الى مستوى الحياة في القرن العشرين الا أنها تتجاوز كثيرا من العقبات لكي تعوض مـن التخلف الذي لحقها ، بيد أن الثقافة الثورية هي المناخ الصحيح السليم الذي يمكن أن يتعايش مع التقدم السريع الذي تمارسه الامة العربيـة في كثير من المجالات •

ولكن الثقافة اذا كانت وسيلة ، فهي تختلط بالهدف ، فهي عندما تكون خلاقة تضيف الـى الحياة كسبا جديدا • وتغني الانسانية بمعين اضافي طارف • فالحياة ليسـت مستقلـة عـن الانسان ، وفهم الانسان للحياة يعني فهمه لذاته• والخلق الثقافي يعني زيادة في حجم الوجـود الانساني وزيادة في حجم الحياة •

والحق أن الثقافة ليست مجرد عملة تتداول

بواسطتها الخدمات الحياتية ، بل هي المعارف ذاتها التي نمارس بواسطتها الوجود الواعي والحضاري ، وبين هذه المعارف ووجودنا علاقة سببية متبادلة، فلا يكاد يكبر الاولحتى ينعكس حجمه على الاخر •

ولكن ثمة خللا واضحا في تناسب الثقافة العربية مع الوجود الحضاري العالمي • فلقد امتدت اثار التقدم العلمي والتقني والفكري المذهل خلال هذا القرن الى جميع انحاء العالم، وعاش الناس جميعا على اختلاف ظروفهم في عصر المتناهيات ، المتناهي في الصغر ، والمتناهي في الكبر والمتناهي في المدى •

ولكن الثقافات استمرت تتنامى ضمن اطارها القومي ، ولم يكن لها أن تتداخل مع غيرها من الثقافات ، لانها بذلك تفقد خصائصها وتعيش تابعا لغيرها • ولانه لايوجد ما يسمى بالثقافة العالمية ، بل مجموعات من الثقافات القومية تحدد مستوى العصر ، فان ازدهار ثقافة ما يعني اغناء لهذا العصر • ومع أن من المصلحين الثقافيين من رأى خطأ أن اصلاح الخلل بين الثقافة والوجود الحضاري هو في انتماء الثقافة القومية الى الثقافة المتقدمة ، فان هذه الدعوة تتعارض جوهريا مع طبيعة الثقافة التي يجب أن تبقى قومية تأخذ جذورها من الاصول الفكرية والفنية للامة ، وتنمو في مناخ الحياة الاجتماعية والسياسية وفي مناخ الطموحات الشعبية •

والسبيل الوحيد لجعل الثقافة القومية بمستوى العصر المتفجر ، هو جعلها ثورية • وما الثقافة الا حصيلة فعالية الانسان في نطاق العقل والطبيعة • انها معرفة وعلم ومكتسبات مطلقة ونسبية الى جانب كونها تفاعلا مستمرا مع الطبيعة وليس الانسان المثقف مجرد حيز لاستيعاب المعارف بل هو مفاعل لتحويل هذه المعارف الى وسائل توسع مفهوم الانسان عن الحياة •

أما الثورة فهي نزوع مستقبلي طموح يكشف الجهد الانساني لبناء حضارة الانسان والى تكريس هذه الحضارة وجعلها حية باستمرار • ولكن الثقافة والثورة تعرضتا الى ظروف صعبة حرفت حقيقتهما ، ومن أخطر هذه الظروف هو ( القمع ) •

فالثقافة من حيث هي فعالية في نطاق العقل والطبيعة لم تتمتع بممارسة انسانية كاملة • فالعقل كان في حالة استلاب في ظروف النظام الفلسفي الميتافيزيقي وفي حالة قمع في ظروف النظام اللاهوتي، وفي عصرنا الحالييخضع العقل لظروف الانتاج الآلي الصناعي •

اما الطبيعة فلقد كانت أمام أحد اتهامين ، اما أنها مضادة للعقل كما اتهم الرومانسيون والمثاليون ، واما أنها متطرفة في الارتواء ، كما تم بالنسبة لبعض المثقفين الذين عبروا عن ممارسة متطرفة للحرب والحب واللذة والتمرد •

وتعرضت الثورة أيضا لحركة قمعية رجعية في حقيقتها وان كانت تعلن دائما عن غيرتها على التراث وعن دعوتها المستمرة الى تأصيل الثقافة• ولكن لابد من تحليل معنى الثورة والثقافة كل على حدة فالثورة في حد ذاتها نزوع مستقبلي طموح يكشف الجهد الانساني ويقرب المسافة

الى حضارة الانسان • أي أن الثورة ليست تفسيرا لحركة انفعالية تجابه حدثا أو واقعا سيئا ، بل هي أسلوب في الحياة يرتبط أكثر فأكثر بمعنى الانسان المتحرك الفاعل ، كما يرتبط بصورة أقوى بمفهوم الزمان المتغير باستمرار • والانسان من حيث هو النموذج الزمني المشخص ، مطالب بتكثيف وجوده ، وبمعنى آخر هو مطالب بالتحرك المستمر باتجاه مستقبل أكثر بعدا واتساعا من الحاضر أو من الماضي ، وهذا التحرك الفعال المسؤول هو شكل الثورة ومضمونها ، ملتحمين متداخلين •

وهكذا فان الثورة ليست شعارا ظريا منفصلا عن الانسان وارادته وطموحه • بل هي الوجود الجديد للانسان في مجتمع يتجدد باستمرار •

والحق ان الفارق بين الماضي والتراث يكاد يكون ضعيفا جدا ، ولقد سبب هذا الاختلاط بينهما غياب الاصالة عن الثقافة •

وثمة دعوة تجلت في بداية القرن الماضي في أوروبا تدعو لاحياء الماضي الرصين الرائع ، الكامن في الثقافة الكلاسيكية الاغريقية الرومانية وجعله نبراسا للثقافة الحاضرة ، وقال هيغل نفسه في هذا المجال : لايمكن لأي هوميروس أو سوفولكس ، أو لأي دانتي أو اريستد أو شكسبير أن يظهر مجددا في عصرنا هذا ، فما غنوه بهذه العظمة غنوه حتى النهاية ، وما قالوه بهذه الحرية قالوه حتى النهاية » •

لقد فهمت الثورة على أنها تحطيم للقيم وعلى أنها نقمة ضد الأصالة ولعلها مورست على هذا الشكل أحيانا ، فكان رد الفعل شديدا وغاشما في استنكاره لمفهوم الثورة اطلاقا • ولكن الرؤية السليمة لمفهوم العصر الحديث توضح لنا مفهوم الثورة • فلم يكن هذا العصر هداما متشائما ولم يكن منقطع الجذور • بل هو عصر تتسارع فيه المستحدثات والاختراعات بصورة شاقولية ويقف الانسان المنتسب لهذا العصر وراء هذا التسارع كما يقف في قمته ، أما الانسان المثقف الذي يقف على أعتاب هذا العصر فانه ما زال يفتقر الى الهوية الثورية التي تساعده على دخول هذا العصر •

والثقافة الثورية موقف يتجاوز فيه الانسان الظروف الرجعية والسكونية كما يتجاوز فيه جميع وسائل الكبت والقمع ، لكي يساهم في الكشف عن أسرار الوجود ويجدد معنى الحياة •

ونفهم من هذا ان الثقافة الثورية اذا كانت تحديا للقيم الثابتة وللمؤسسات القمعية ، فان هدفها من وراء ذلك ليس مجرد التحدي والتهديم ، بل الخلق والتجديد • وهذا الخلق والتجديد هو جوهر الثقافة •

واذا نظرنا الى هذه المعاني من زاوية جديدة فاننا نرى الثقافة والثورة متلازمين ، كل واحد شرط للاخر وصفة لازمة ، فالثورة هي موقف ثقافي بناء ، والثقافة هي ممارسة ثورية بناءة •
ان جعل عالم الثقافة عالما بلا ارغامات كما يقول ماركوز ، وهو يرى أن حرية الارتواء ضرورية لخلق حضارة جديدة تقوم على الحب وعلى ممارسة نوع من التصعيد الذاتي البعيد

عن ضغوط القمع ، هذا العالم المتحــرر مــن الارغامات التي خلقت منذ القديم حالات العوز ونقصان النضج ، يقتضي فرض ارغامات جديدة لحماية نظام قائم على الحرية ، فهل يعني هذا ان الثقافة لا يمكن أن تبقى حرة اذا كانت مرغمة على ممارسة نوع من الحرية ، بل يبقى المثقف في حالة انسلاب وتعليق ؟ ..

وجوابنا ان الارغام على الحرية لا يمكن أن يكون خارجيا والا فان الحرية تفقد معناها ، بل اننا اذا أردنا استعمال كلمة غير الارغام ، أو الارغام الذاتي ، فان الالتزام الطوعي لممارسة الحرية يمكن أن يضمن استمرار الصفة الثورية في النشاط الثقافي .

ويبقى الوعي هو المنظم للحرية ، والانســان الواعي هو القادر على تحديد اتجاه حريته متنقلا من موقف الى آخر بمنطق ثوري ينزع عــن الحرية الصفة الارغامية محتفظا فيه بصفاتــه التي تربط الحرية بالحياة والانسان والواقع .

على أنه لابد الى جانب الوعي من ممارسة التخيل المبدع الذي يعطي الثقافة روحا فنيــة وأدبية ، لان العقل في الثقافة يمارس في حــد ذاته سلطة قمعية كانت محل اعتراض دائمــا ، أما التخيل فهو اذ يحمل من الحقيقة ما لا يتناسب دائما مع العقل ، فانه يبقى اداة معرفة ، لانه يتضمن حرية الرفض لتحقيق التكامــل بــين الانسان والطبيعة .

والتخيل هو سبيل الخلق في الثقافة ، بينما الوعي هو سبيل استيعاب المعرفة ، ولابد للثقافة من أن تقوم على الوعي والتخيل ، على العقــل والطبيعة . وهذا ما جعلنا نطلق على الثقافة صفة الخلق لنميزها عن الثقافة السكونية ، الثقافــة المنفعلة .

ان الهدف الاساسي للثقافة هو خلق وجود حضاري انساني والثقافة بهذا المعنى تبقى مرتبطة بمجموعة انسانية معينة ، ترتبط بتراثهم وواقعهم وآمالهم ، ليس ارتباط تبعية بل ارتباط مسؤولية يحملها مهمة القيام بدور بناء في مجال المحيط الذي فيه الانسان يعيش ،ومن خلال المشاكل والتطلعات التي يمارسها . فالثقافة الخلاقة أو الثقافة الثوريــة تعنــي التحــرك الفعــال المستمــر في مجال المسؤولية الواعية ، فهي أسلوب متجدد في الحياة وليست وسيلة ، وهي مرتبطة عضويــا بآلية التطور والبقاء والارتقاء ، وتتجه الثقافة الثورية الى بناء الانسان المعاصر ، أي الانسان المنتمي الى العصر ، لتحريره من جميــع الافكار القبلية والايديولوجيات الثابتة ، ومن جميــع المؤسسات القمعية التي تجمد فاعلية وتكبت قدرته على التحرك والخلق . وتسعى الى خلق مجتمع سيد قادر على المبادهة والمشاركة فــي البناء والعمل ، متحرر من روح الخنوع ومــن استمرار العبودية والاستغــلال ومن الكســل والاتكالية والجهل .

والثقافة الثورية تتجه الى الضمائر لتنمي لديها قيما جديدة كما يقول غيفارا . ولتربــى فيها الحوافز الانسانية والقومية لزيادة الانتاج الحضاري ورفع مستواه .

ولعل أهم ما تسعى اليه الثقافة الثورية هو امداد الثقافات العالمية بمنجزات فكرية وفنيــة وأدبية جديدة تغني الحضارة الانسانية وتزيــد

من مكتسبات العصر : بينما تسعى الثقافة السكونية الى الاستيراد والنقل ، وتمثل الثقافات الوافدة ، ويشوه هذا ، الثقافة القومية •

ولقد قامت الثورة الثقافية في الصين لتقضي على فكرة استيراد الثقافات الاجنبية وهو ما يسمى بسياسة ( المائة زهرة ) • ولكننا هنا في جزء من البلاد العربية ، ما زلنا ندعو الى النقل والاستيراد والترجمة دون الاهتمام الجدي والعلمي بتشجيع البحث والانتاج الثقافي الخلاق •

وثمة ما يعني الثقافة الثورية في بناء الانسان وهو تمييز الناس بحسب عملهم واتجاهم وابداعهم ، الذين يعملون والذين لا يعملون •

ان مهمة الثقافة الثورية ان تنهى عهد الكسالى العقماء والطحالب المستغلين للثقافة ، وأن تمسح آثارهم في تخلف المجتمع • وان تدعم دور المبدعين والمستقبلين •

واذا كانت الثقافة الثورية من أجل الناس من أجل حريتهم ومستقبلهم فإنها تتجه أيضا لنقص أخلاق الخنوع والذل وللقضاء على سلوك العنف والجريمة لتبني أخلاق الحب والتضحية واخلاق الثقة والطموح ، ولتقوى علاقات الناس فيما بينهم وتدعم بناء الاسرة وتنظم الحياة الاجتماعية على أساس العدالة والحرية والفرح •

# نظـريّة الانطاكي وفلسفـته في الأنبـاض

د. سلمان قطايه
كلية الطب - جامعة حلب



يعتقد الانطاكي(*) أن لذائذ الدنيا أربع : المأكل ، والسماع ، والنكاح ، والملابس . وأن افضلها الطعام ، واردأهـا النكاح ، وأسلمها السماع . فالطعام وان كان حاجة ماسة للجسم لكن الاكثار منه جالب للامراض ، كذلك النكاح ، اما السماع فلا ضرر منه فليكثر مـن شاء ما شاء منه .

ولقد ابتكرت الامم قبـل العرب أدوات موسيقية مختلفة ، الا ان الفارابي ابتكر الآلـة المسماة بالعودوالتي تعتبر أساسا في علم الموسيقى العربية . والعود الذي ابتكره الفارابي معروف باسم السيج ، ولقد جعل اوتاره على أوزان تفرع الشريان الابهر من القلب حتى الاصابع .

وعندما أسس العرب سلمهم الموسيقـي

---

(*) ـ داود الانطالي ( ٩٥٠ ـ ١٠٠٨ هـ / ١٥٤٣ ـ ١٥٩٩ م ) هو داود بن عمر الانطاكي ، ولد في انطاكية ( وقيل في فوعة قرب ادلب ، ثم انتقل الى انطاكية ) . وكان ضريرا وكسيحا ،ولكنه شفي من كساحه ولقـب بالضريـر . ودرس الطب وتفوق فيه ، وسافر الى حلب ، ودمشق ، والقاهرة ، ودرس فيها . وكان بارعا في المنطق ، والفلسفة ، والفلك ، والطب . واتقن اللاتينية ، واتهم بالالحاد في اواخر حياته ، فقصد مكة للحج وتوفي فيها .

ترك عـدة كتب منهـا : « استقصاء الملل ومشـافي الامراض والعلـل في الطب » و « الفية في الطب » و « بهجة الناظر » و « تزيين الاسـواق بتفصيل اشواق المشاق في الادب » و « رسالة في الحمام » أو الرسالة البكرية .

ولكن اشهر كتبه واهمها كتاب « تذكرة اولي الالباب في الجامع للعجب العجـاب في الطب » ، ويقع في ثلاثة مجلدات . ذكر فيه الامراض وعلاجها ، والادوية المختلفة ( يحتوي على مالا يقل عن ١٧١٢ صنفا ) ، وفيـه أول ذكـر للافرنجي ومعالجته بالزئبق ، ولنبات البن .

جعلوه أيضا فيزيولوجيا فاعتبروا أخشن صوت للرجل مساويا لاغلظ وتر في العود وهو المسمى البم •

وجعلوا رتبة الصياح مساوية لارفع وتر في العود وهو المسمى الزير • وبين الاثنين وتران : احدهما المثنى والثاني المثلث •

فالعود يحتوي على هذه الاوتار الاربعة • ولكن من الناس من جعلهم ثمانية • والنسب بين هذه الاوتار الاربعة هي كالتالي :

البم أغلظها ويعادل المثلث + ١/٣ واذا عادلناها بطاقات الحرير المصنوع منها وجدنا أنه مؤلف من ٦٤ طاقة حرير •

بينما المثلث يساوي المثنى + ١/٣ ويعادل ٤٨ طاقة حرير •

والمثنى يساوي الزير مضافاً اليه ثلث أي ٣٦ طاقة حرير •

أما الزير فيحتوي على ٢٧ طاقة حرير •

والواقع أنه عندما يسمع الانسان الايقاع والالحان فان ذلك يؤثر في القلب ومن ثم يوجب تغير النبض ، ولا عجب فان ترتيب أوتار العود مأخوذ من ترتيب شرايين القلب وتفرعاته ، والاوتار من حيث السلم الموسيقي معادلة تماما لصوت الانسان •

فالعلاقة بين العود وجسم الانسان واضحة وتامة ، ولقد استطاع اسحق الموصلي ( ٧٦٧ — ٨٨٥م ) أن يتعمق في هذه العلاقة حينما أشار الى ان الالحان تتناسب مع الفصول الاربعة المعروفة ، فاذا كان الوقت شتاء فمن المفضل العزف على البم المصنوع من النحاس في القانون، فان انتشار اللحن يؤدي الى جو يابس حار ، وهو أنسب للطقس البارد شتاء •

وعلى هذا فقد وجد أن :

**البم يعادل العنصر : الارض**

**والمثلث يعادل : الماء**

**والمثنى يعادل : الهواء**

**والزير يعادل : النار •**

وعندئذ ، من العناصر نصل الى الاخلاط الاربعة وهي : الدم ، والبلغم ، والسوداء والصفراء •

والى الامزجة الاربعة : الحار ، الرطب ، اليابس ، الجاف •

ونحن نعلم حسب النظرية البقراطية ان توازن هذه الامزجة وتعادلها يؤديان الى حال الصحة ، التعادل CRASIE وان اضطرابها يؤدي الى سوء المزاج DYSCRASIE وهو حال المرض •

معنى هذا ان لكل مزاج وطبع ألحانا مناسبة حسب صاحب المزاج • الا أن المزاج هذا ذو علاقة مباشرة مع البرج الذي ينتمي اليه صاحبه •

---

« والكتاب يبرهن على ان المؤلف عالم كبير ورجل جدي ووجداني » ( لوكلير ) ، وهومطبوع عدة مرات .

وفي آخره قسم ، دخيل على الكتاب الاصلي فيه الكثير من السحر والشعوذة ، ادخله عليه آخرون ، ولا علاقة للانطاكي به . وكتابه الذي اعتمدناه في هذه الدراسة هو « النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان . وتعديل الامزجة » .

فهكذا نجد أن الالحان التي تترنم بالشجاعة والحروب تناسب أصحاب برج المريخ .

وان الحان العشق والغزل ولطف الشمائل : تناسب أبراج الزهرة وعطارد .
أما الحان الزهد والدين فهي للمشتري .
والحان السلطنة وعلو الهمة : للشمس .
والرياض والسياحة : لزحل .
أما التغني بألحان المآكل والنكاح : فهي لاهل الحضيض من السليقات .

وقد يكون هذا الامر سهلا بالنسبة لصاحب الصناعة ( أي المغني أو الفنان العازف ) عندما يكون جليسه شخصا واحدا يعرفه تمام المعرفة .

اما اذا كان في مجلس فيه خلق كثيرون ، صعب عليه الامر لصعوبة جمع الحان ابراج متعددة . ولكن عليه هنا ، حسب براعته ، تأليف نسب صالحة بين الالحان تناسب الجميع . فان عجز فعليه أن يتخذ طبع رئيس الجلسة ويأخذ بعين الاعتبار أيضا طالع الوقت .

كل هذه تخدمه في عدة امور : اما بسط قوم
أو رفع تشاجر
أو دفع هم .
أو معرفة مرض

ولكن هذه الاستطبابات اذا صح القول لا علاقة لها ، ظاهريا ، بالسماع الذي يقصده الناس للمتعة والترويح عن النفس .
ولكن الواقع بالنسبة للموسيقى العربية مغاير تماما .
كل من حضر منا حفلة موسيقية غربية ( كونسيرت ) يرى ان الناس يجلسون صامتين وهم يحبسون أنفاسهم ، ويركزون انتباههم على مايسمعون ... وكأنهم لاينصتون بقلوبهم بل بعقولهم .

والواقع أن الانفعال الانساني تجاه الموسيقى معقد . اذ تتداخل فيه عناصر كثيرة . ولكن الغالب في الموسيقى الاوروبية ( المسماة خطأ عالمية ، وهي ليست عالمية الا لان الاوروبيين فرضوها على العالم فأسموها عالمية ) ، هو العنصر العقلاني .

واذا انتقلنا الى الجو الشرقي وجدنا الامر على العكس تماما ، فالناس في انفعال وهياج ، ويتلاعب الفنان المغني بهذه العواطف . فاذا كان من النوع الجيد والقديم ذي الجمهور المعتاد لاعماله وفنه ، استطاع أن يتلاعب بعواطف الجمهور كما يريد تقريبا .
وليس الامر في رأينا عائدا الى كون العرب عاطفيين ، او لانهم اقل انضباطا وانتظاما من غيرهم فقط .

بل ان الامر عائد الى طبيعة الموسيقى العربية نفسها . لانها فيزيولوجية محضة ذات مباشرة بجسد الانسان ، لذا فهي تحرك المستمع بدءا من الفيزيولوجيا حتى النفس .

فاذا كانت الالحان تؤثر في القلب ثم في النبض . فلنر كيف يحدث ذلك .

**ان الالحان مؤلفة اما :**

من نقرات منفصلة يفرقها سكون تنقرات

الاوتار ، وسرعتها مثلا تتناسب مع سرعة ضربات القلب TACHYCARDIE المصادفة في الحميات مثلا •

ـ أو أنها نغمات متصلة كالمزامير ، وتغير نغماتها ينسجم مع تغير النبض اذ يصبح نبضاً موحياً •

**والغناء مؤلف من ثلاثة عناصر :**

السبب : وهو عبارة عن نقرة يليها سكون

وهو جزء من النبضة ولنقل نصف النبضة لانها كما سبق أن قلنا : سكونان وحركة •

والوتد : وهو سكون بعد نقرتين

والفاصلة : وهو سكون بعد ثلاث نقرات اي أن لدينا هنا وحدة للغناء مؤلفة من اربعة عناصر • تماما كالنبضة الواحدة •

فاذا انسجم النغم والغناء وايقاعهما مع النبض غيّرا بالتالي دورة الدم ، ومعنى هذا ان كل الوظائف ايضا تغيرت لان كل استقلاباتها متعلقة بالدم من حيث سرعته ، وكمية الاوكسجين فيه الى آخره • وبالتالي فان الحال النفساني أيضا يتغير ، ويعود هذا فيؤثر في الفيزيولوجيا وتؤثر هذه في النفس وهكذا تباعا حتى يصبح الانسان جميعا طوع النغم واللحن •

وحتى الانباض المرضية ذات علاقة بالموسيقى والالحان •

والواقع أن النبض كما يقول الانطاكي «هو حركة مكانية من أوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط للتدبير بالنسيم » •

اذ كان القدماء يعتقدون ان غاية النبض ترويح الدم بالهواء عبر الجلد • وان هذه الحركة مثل حركة الدم أي « على حد مد المياه وجزرها الحاصلين من قبل الاشعة » اذ إن فكرة دوران الدم لم تكن موجودة في ذلك الزمان •

واختلف القدماء فمنهم من قال إن حركة الشرايين مستقلة عن القلب كأهل التجربة وهي احدى المدارس اليونانية • واتفق معظمهم انها جزء من حركة القلب • وان حركته مؤلفة من انقباض وانبساط ، وان حركة الشرايين هي ارتفاع وانخفاض •

وقال ابن سينا « ان كل نبضة مؤلفة من حركتين وسكونين • لان كل نبض مركب من : انبساط وانقباض ، ولابد من تخلل السكون بين كل حركتين متضادتين » ويقول ايضا : « اربعة أجزاء : حركتان ، وسكونان • حركة انبساط وسكون بينه وبين الانقباض • وحركة انقباض وسكون بينه وبين الانبساط » •



أي أن كل نبضة مؤلفة من .

سكون ــ انبساط ــ سكون ــ انقباض

ويؤكد ابن سينا ان ادراك زمن الانقباض قصير جدا حتى انه من الصعب ادراكه •

اما تصنيف هذه الانباض فهو تابع للنظرية البقراطية وهي كما هو معلوم تقول إن ثمة اربعة عناصر وأربعة أمزجة وأربعة أخلاط :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| عناصر : | نار | أرض | هواء | ماء |
| أخلاط : | دم | سوداء | صفراء | بلغم |
| أمزجة : | حار | يابس | رطب | بارد |



**طبيب ( ولعله ابن سينا ) يجس نبض مريض لاستكشاف سبب مرضه**

فاذا مامزجت بعضها ببعض حصلنا على تسعة نماذج مركبة هي :

سوداء ـ جاف بلغم ـ رطب حار ـ دم
سوداء ـ بارد رطب ـ صفراء دم ـ جاف
بارد ـ بلغم صفراء ـ حار ثم : المعتدل

وهكذا فبالنسبة للانباض لدينا تسعة انباض وهي :

| | | |
|---|---|---|
| الطويل | المعتدل | القصير |
| العريض | المعتدل | الضيق |
| المنخفض | المعتدل | المشرف |

وهي أنباض بسيطة •

وتوجد أخرى مركبة هي :

الزائد : طولا وعرضا وعمقا وهو : النبض العظيم •

والناقص : طولا وعرضا وعمقا وهو : النبض الصغير وبينهما المعتدل

والزائد : عرضا ، وشهوقا وهو : النبض الغليظ

والناقص : عرضا ، وشهوقا وهو : النبض الدقيق وبينهما المعتدل

المستوى : وهو الذي تساوت أجزاؤه

والمختلف : وهو الذي اختلفت اجزاؤه وبينهما المعتدل •

الا ان هذه التصانيف لاتهمنا في بحثنالانها لاتتعلق بالنغم والايقاع بل العرض والطول والشهوق •

فبالنسبة للنغم والايقاع نستطيع القول انهما يكونان كما يلي :

حركة ـ سكون
استواء ـ اختلاف

نظم طبيعي ـ غير طبيعي أو بلا نظم اطلاقا
ثقل ـ خفة •

وهذا تصنيف الانباض الايقاعية البسيطة• وهي كما نرى تسعة أيضا حسب النظرية البقراطية •

فاذا طرحنا النبض الذي لانظم له وجدنا أن الايقاع على أربعة أنواع ، لكل نوع شكلان شديد وضعيف •

والواقع ان الالحان العربية تخضع هي أيضا الى اربعة اجناس :

**الاول** : المسمى العمود الاول أو الخفيف المطلق وهومتألف من نقرة يعقبها ويسبقها سكون، وكلها متساوية •

والواقع ان هذا الايقاع هو ايقاع النبض المتواتر أو الخفيف •

**الثاني** : العمود الثاني أو الخفيف الثاني : وهو نقرة يتبعها سكون ، وفي النبض يقابله المتفاوت أو المختلف •

**والثالث** : الثقيل الاول : مؤلف من نقرة وسكونين تاليين ويقابله النبض الثقيل •

**والرابع** : الثقيل الثاني : وهو مؤلف من نقرة وثلاثة ازمنة سكونية ويقابله في النبض ذو النظم غير الطبيعي • ولنقل انه نوع من انواع النبض البطيء •

ولدينا أيضا انباض مركبة وهي أيضا تسعة :

١ ــ المسلّي : وشبه بالمسلة وهي آلة الخياطة لان بدايته ضعيف ثم يقوى ثم يضعف .

٢ ــ المائل : وهو عكسه

٣ ــ الموجي : وهو المختلف في الاجزاء تدريجيا ، ويظهر اختلافه عرضا خشبة بالامواج .

٤ ــ الدودي : وهو موجي ضعيف

٥ ــ النملي : سمي بذلك لدقته وضعف حركته .

٦ ــ المنشاري : وهو ما اختلفت أجزاؤه تواترا وسرعة وصلابة

٧ ــ المرتعد : ويدل على الرعشة

٨ ــ المتشنج .

والتاسع : هو كالعادة : المعتدل فيما بينها رغم ان هذا لامعنى له .

● تبقى الانباض التي ليس لها تظام فمنها :

ــ الغزالي : فهو كالغزال يطفو على الارض ويسكن في الجو ثم ينزل مسرعا . ويدل ، كما يقول الضرير : على ضعف القلب واختلال حركاته

ــ ذو الفترة : وهو الساكن حيث تطلب الحركة .

ــ الواقع في الوسط : وهو عكس السابق

ــ المطرقي : سمي بذلك لسرعة ارتفاعه وهبوطه كالمطرقة

ــ ذنب الفأر : وهو نبض يدق تدريجيا الى حد ثم يعود فيغلظ من حيث دق ويتدرج رجوعا .

ويستمر الانطاكي في الوصف والتصنيف الى أن يقول : « فهذه مائتان وستة عشر (نبضا) فاذا ضربتها في اقسام الحركة بلغت ستماية وثمانية واربعين ، وهكذا المجموع في باقي الاجناس » .

والواقع ان هذه الارقام من الناحية الطبية السريرية لا حقيقة لها . ولكنها من الناحية الموسيقية النظرية قد يكون لها ضرب في الصحة .

من كل ما تقدم نستطيع القول بأن الموسيقى العربية موسيقى مبنية على ايقاع الجسم الانساني وفيزيولوجية . * وهذا ما يجعلها اكثر فاعلية وتأثيرا .

فان المستمع الشرقي بالعادة والخبرة والتجربة يستطيع أن يجعل ايقاع جسمه كله ابتداء من القلب والنبض والتنفس حتى اعمق الاستقلابات ، منسجما مع ايقاعها الموسيقي والالحان والغناء العربية . من هنا نجد المستمع العربي يدخل في حالة اكثر من « النشوة » العادية أو الطرب ، انها حالة ( السلطنة ) . ولنذكر ان بعض الطرق الصوفية تعمد الى الموسيقى حتى يصل المرء الى الى حالة « الحال ** » فيستطيع الى حد ما التمكن من أحاسيس جسده فيبطل منها مايريد ويزيد في غيرها فيقوم بما يبدو كالمعجزات .

وكثيرا ماترد في الكتب العربية القديمة *** أثناء الحفلات الموسيقية أن أحد الحاضرين آخذ

* ــ يدخل البعض الآخر حركات التنفس في الموضوع . ولكن عيبها انه بامكان الارادة التحكم بها ، اما النبض فلا .

** ــ ومنها التعبير الشعبي : اخذه الحال .

*** ــ منها كتاب ابي حيان التوحيدي : « الامتاع والمؤانسة » ــ القسم الاول ــ ص : ٢٤١ طبعة وزارة الثقافة بدمشق ــ ١٩٧٨

يبكي ، ويمزق ثيابه ، التـراب على رأسه ، ويقوم بأفعال غير طبيعية •

وماذكرناه يؤكد القصة التـي تروى عن الفارابي والتي قد تبدو باديء الامر ضربا مـن المبالغة ، أو حتى الخرافة • وفحواها ان المعلم الثاني دخل على بلاط سيف الـدولة • فأخرج آلة موسيقية فضرب على عيدانها فضحك كل من كان في المجلس ، ثم ضرب عليها مرة اخرى فبكوا ، ومرة ثالثة فناموا فتركهم ومضى •

ولقد استفاد العرب من هذه النظريـات . ومن هذه الدراسات ، فطبقوها في مجال التطبيب النفساني •

فقد اعترف العالم للعرب بأنهم أول مـن اعتنى بالمصابين بالامراض العقلية • على حين ظل المداوون في أوروبا يضربون بالسياط ، ويربطون بالسلاسل الحديدية ، ويلقون في الاقبية والمغارات ولم تتحسن احوالهم حتى زمان الطبيب فيليب بينل ( ١٧٤٥ ـــ ١٨٢٦ م ) الذي حرر المجانين ، وفك اسارهم • وذلك في القرن الثامن عشر •

وعندما كنت طالبا في جامعة باريس أرتاد مستـشفى الســالبتريير ، كان في صـدر قاعة المحاضرات لوحة ضخمة جدا تمثل المجانين راقدين في السلاسل والطبيب بينل يحررهـم واحدى المريضات جاثية على قدميها تقبل يـديه اعترافا بالجميل •

لقد تميز الطب العربي بانسانيته فهو اول من اعتنى بالمجانين ، ونظر اليهم نظره الى المرضى ، لا الى أناس قد تقمصتهم الشياطين والابالسة • بل قد بنيت لهم مشافٍ خاصة للاعتناء بهم من قبل اطباء تميزوا بالخبرة والعلم والرحمة •

ومـن جملة المعالجـات كانـت المعالجة بالموسيقى •

وبالطبع فان الامر بالنسبة للاوروبي يبدو غريبا : فكيف يعالج مجنون بموسيقى عقلانية • كالموسيقى الاوروبية المسماة خطأ عالمية ؟ ••

والواقع ان الموسيقى العربية كما شرحنا مختلفة تماما •

واذكر القصة التالية للمثل وليس للحصر • وهي مذكورة في كتاب محمد بن أحمد التميمي المقدسي « مادة البقاء ، في دفـع ضرر الهواء ، والتحرز من الوباء » •

يقول : « ومن عجيب مابلغنـي من أفعال النغم وحسن تأثيرها في النفـوس ، ومزاولتها لعظيم الاعمال ، ومعاونة الطبـاع على نفسها ، وازالتها عن النفوس والاجساد انه كان في جوار يعقوب بن اسحق الكندي ، رجل من كبار التجار ، موسع عليه في تجارته ، وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرابه ، وضبط دخله وخرجه • وقد كان ذلك التاجر كثير الإزراء على الكندي ، والطعن عليه ، مدمنا لتكفيره والاغراء به • فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليـه مـن ذلك ما آذهله ، وأقطعه ، وبقي حائرا لايدري ما الذي له في ايدى الناس ، ومالهم عليه ، مع مادخله من الجزع على ابنه ، ولم يدع بمدية السلام طبيبا الا ركب اليه ، لينظر اليه ويشير عليه في أمره بعلاج ، فلم يجبه كثير من الاطباء لكبر العلة وخطرها ، فلم يجد عنده كبير غنى •



جارية تعزف على القانـون





الطبيب الفرنسي فيليب سينيل يحرر المجانين من قيودهم

فقيل له : أنت في جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج مثل هذه العلة ، فلو قصدته لوجدت عنده ماترغب • فدعته الضرورة الى أن يحمل على الكندي من اخوانه بمن يثقل عليه فأجابه وصار معه الى منزله فلما رأى ابنه محبته• امر بأن يحضر اليه من تلاميذه في علم الموسيقى ممن قد انعم الحذق بضرب العود ، وعرف الطرائق المحزنة والمفرحة ، والمقوية للقلوب والنفوس ، فحضر اليه منهم اربعة ، فأمرهم ان يديموا الضرب عند رأسه ، وان يأخذوا في طرائق وقفهم عليها وأراهم مواقع النغم بها من وضعهم أصابعهم على الدساتير ونقلها •

فلم يزالوا يضربون في تلك الطرائق • والكندي اخذ مجبة الغلام ، وهو في ذلك يمتد نفسه ويقوى نبضه وترجع اليه نفسه شيئا بعد شيء الى ان تحرك وجلس وتكلم واولئك يضربون في تلك الطريقة دائما لايفترون » ••

### المصادر


(١) ــ ابن سينا : القانون ــ طبعة بولاق ــ اوفست بغداد ــ ج : ٢ •

(٢) ــ داود الانطاكي : النزهة المبهجة في تشحيذ الاذهان وتعديل الامزجة ــ مطبوع على هامش كتاب : تذكرة اولي الالباب ، والجامع للعجب العجاب ــ مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده ــ مصر ــ ١٢٨٢ هـ • البحث السابع ج ٢ ــ ص : ١١ •

(٣) التميمي : ابو عبد الله الحكيم المقدسي ثم المصري ــ مادة البقاء في اصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الوباء ــ مخطوطة المكتبة المارونية بحلب رقم : ٥٦١ •

# كتب ابن زهر الطبية

د. ميشيل الخوري
عضو مجمع اللغة العربية بدمشق



للطبيب العربي أبي مروان عبد الملك بن زهر الاشبيلي ( ٤٦٤ ــ ٥٥٧ هـ / ١٠٧٢ ــ ١١٦٢ م ) نحو تسعة كتب في الطب ما بين كبير وصغير ذكر منها أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة ( ٥٩٦ ــ ٦٦٨ هـ / ١٢٠٠ ــ ١٢٧٠ م ) في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء » ( ٢ : ٦٧ ) سبعة كتب هي :

١ ــ كتاب التيسير في المداواة والتدبير .
٢ ــ كتاب الاغذية .
٣ ــ كتاب الزينة .
٤ ــ تذكرة في الدواء المسهل .
٥ ــ مقالة في علل الكلى .
٦ ــ رسالة في علتي البرص والبهق .
٧ ــ تذكرة في علاج الامراض .

وقال لوكلير Lueien Leclere المؤرخ الفرنسي في كتابه « تاريخ الطب العربي » ان لابن زهر كتابا آخر هو كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد » . وزاد عليها سارتون George Sarton المؤرخ الاميركي في كتابه الموسوعي الضخم « المدخل الى تاريخ العلم » كتابا آخر هو « مصباح الشفاء » . وذلك ما يجعل عدد الكتب الطبية التي ألفها ابن زهر تسعة كتب .

ويبدو أن هذا الكتاب الأخير لم يذكره أحد من المؤرخين الذين ترجموا لابن زهر ، وانما انفرد المؤرخ سارتون بذكره بعد اطلاعه على ترجمته العبرية لاعلى أصله العربي الذي يعتبر في عداد كتب ابن زهر المفقودة . وقال

سارتون في كتابه « المدخل الى تاريخ العلم » ان هذا الكتاب ترجمه في ايطاليا الى العبرية يعقوب بن مهي بن طيبون وهو من أهل النصف الاول من القرن الثالث عشر ــ وكان ابن زهر من أهل الربع الاخير من القرن الحادي عشر والنصف الاول من القرن الثاني عشر ــ ولكن هذه الترجمة فقدت بعد مغادرة ابن طيبون ايطاليا وذهابه الى فرنسا • ويبدو أيضا أن هذا الكتاب اشتهر عند المترجمين من اللغة العربية الى اللغات التي كانت شائعة حينذاك في أوروبا الغربية ، مما دعا مترجما آخر الى ترجمته مرة ثانية الى العبرية هو صموئيل بن سلمون بن ناثان المئاتي
Samuel ben Salomon
ben Nathan Ha-me'ati
من أهل النصف الاول من القرن الرابع عشر الميلادي، وسماه بالعبرية Menorah ha - Refu'ah أي Lamp of Healing كما سماه جورج سارتون وقد جعلت عنوان هذا الكتاب بالعربية بعد اطلاعي على ما قاله سارتون « مصباح الشفاء » • على أن هذا الاسم العربي قد يكون الاسم الحقيقي لكتاب ابن زهر المفقود أو أنه قد يكون قريبا من الاسم العربي الاصلي الذي وضعه ابن زهر •

أما مترجم الكتاب وهو صموئيل المذكور فينتمي الى أسرة يهودية ايطالية اشتهرت بالترجمة من العربية الى العبرية • وقال سارتون (٢:٨٥٣) ان هذه الاسرة كانت تقيم في مدينة Cento بمقاطعة Forrava بايطاليا ولذلك لقب أعضاؤها بالمئاتي نسبة الى مئات لان الاسم Cento يعني مئة •

يدل ما تقدم على مبلغ اهتمام اليهود في القرون الوسطى بترجمة كتب الطب العربية الى العبرية • وانما كانوا يهتمون بهذه الترجمة لا لاكساب الكتاب المترجم شهرة لم تكن له قبل الترجمة ، بل خدمة لبني قومهم الذين لم يكونوا يحسنون قراءة اللغة العربية • وحين يكون قراء الكتاب الطبي لايحسنون قراءة اللغة العربية بل يحسنون التكلم بها ، أو حين يتعذر على المترجم نقل الكتاب الطبي الى العبرية نظرا لعجز هذه اللغة عن التعبير عن كل ما يكتب باللغة العربية، فان المترجم أو القارىء في بعض الاحيان، بدلا من ترجمة أحد الكتب العربية الى العبرية ، كان يكلف أحد النساخ الذين يجيدون قراءة العربية بنقل النص العربي كما هو • ولكن بكتابته بالحروف العبرية لا بالحروف العربية • وهذا ما فعله النساخ اليهود الذين نقلوا بالحروف العبرية النص العربي «لكتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد » لابن زهر ، كما يتبين من مخطوطة هذا الكتاب ذات الرقم ١٣٤ التي تحتفظ بها مكتبة الاسكوريال في اسبانيا •

ويجمع جورج سارتون في كتابه المذكور آنفا وألدو ميالي Aldo mieli المؤرخ الايطالي في كتابه « العلم العربي » وفيليب حتي المؤرخ العربي في كتابه «تاريخ العرب» ، على أن الكتب التسعة التي الفها ابن زهر لم يسلم منها غير ثلاثة كتب هي بحسب تاريخ تأليفها :

١ ــ كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد(٢) •

٢ ـ كتاب التيسير في المداواة والتدبير مع ذيله الذي سماه ابن زهر بالجامع •

٣ ـ كتاب الاغذية •

وفيما يلي بيان موجز عن كل من هذه الكتب :

**١ ـ كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد :**

كتب جورج سارتون عن هذا الكتاب ما يلي ( ٢ : ٢٣٢ ) :

« أنجز ابن زهر تأليفه لكتاب الاقتصاد سنة ١١٢١ ـ ١١٢٢ م ( سنة ٥١٥ هـ ) وألفه للامير المرابطي ابراهيم بن يوسف بن تاشفين[٣] وهو ابن ملك اشبيلية المرابطي الذي استوزر أبا العلاء زهر ( والد عبد الملك بن زهر ) • والكتاب مختصر في المداواة وتدبير الصحة وضعه ابن زهر لينتفع به غير الاطباء • وهو غير كامل لاشتماله على خمسة عشر اقتصادا أو فصلا[٤] • الا أن مؤلفه على ما يظهر كان ينوي اتباعه كتابا آخر فجعل فصول الكتابين معا ثلاثين فصلا • ويفهم من عنوان الكتاب أنه يتناول كلا من النفس والجسد ، ولكن فصوله الاولى عبارة عن موجز في علم النفس » • اهـ • وقد أصاب سارتون فيما ذكره عن كتابه الاقتصاد لانابن زهرخصص جانبا كبيرا من كتابه لما كان معروفا عن فئة الامراض المعروفة بالامراض النفسية او العقلية ، ولما كان يعتقده عن الطب الروحاني أو النفساني ، وهو الطب الذي تحدرت نظرياته من عهد ابقراط وارسطو وجالينوس واعتنقها العرب في مجالي الامراض والعلاج •

وقد اطلعنا على كتاب الاقتصاد في مصور مخطوطته التي تملكها دار الكتب الوطنية في باريس رقم ٢٩٥٩ ، وهي نسخة مكتوبة بالخط النسخي غير المنقوط في الغالب مما يجعل قراءتها في منتهى الصعوبة ، ومما يجعل القارىء في حيرة من أمره حيال الكثير من الالفاظ التي تتعذر قراءتها على الوجه الصحيح • وجاء عن هذه المخطوطة في فهرس دي سلان de slane للمخطوطات العربية في دار الكتب الوطنية في باريس أنها نسخت في القرن السادس عشر الميلادي أي بعد تأليف الكتاب بنحو ٤٠٠ سنة ، وقد درست هذا الكتاب بقدر امكانها الاستاذة روز كوهنه برابانت Rosa Kuhne Brabant الاسبانية وكتبت عنه اطروحتها التي نالت بها درجة الدكتوراه من جامعة مدريد في سنة ١٩٧١ • وكانت الدكتوره كوهنه قد عزمت في سنة ١٩٧٢ على تحقيق كتاب الاقتصاد ونشره بالاستناد الى مخطوطتين هما مخطوطة باريس المذكورة آنفاً والمخطوطة ذات الرقم ٢٨٦٧ التي قيل انها موجودة في المكتبة العبدلية بجامع الزيتونة في تونس • الا أن هذه المخطوطة الثانية لم يعثر عليها في المكتبة الوطنية بتونس بعد انتقال العبدلية اليها بما فيها من الكتب المخطوطة والمطبوعة • وذلك ما أخر الدكتورة كوهنه عن السير في تحقيقها لكتاب الاقتصاد • هذا فضلا عن ان مخطوطة ثالثة لكتاب الاقتصاد تملكها مكتبة الاسكوريال في اسبانيا برقم ٨٣٤ لم تمكن الاستفادة منها لأنها على ما سبق ذكره ، وان تكن عربية النص فانها مكتوبة بالحرف

العبري المعروف بالحرف الراشي Rashi • وهذا الحرف منسوب الى الرباني راشي العالم التلمودي الفرنسي الحاخام سليمان بن اسحق من أهل النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي • ويتركب الاسم راشي الذي غلب عليه من الحروف الاولى لاسمه العبري وهو Rabbi Shelomo yishaqui واليه ينسب الحرف العبري الذي كتبت به مخطوطة الاسكوريال لانه كان أول من ابتكر رسمه وعمم استعماله • على أن هذا الحرف تصعب قراءته لاختلافه بعض الاختلاف عن الحرف العبري الحديث •

وقد جاء في نهاية المخطوطة ان نسخها تم في آخر نيسان عام ٥٠١٢ للخليقة ( توافق سنة ١٢٥١ ميلادية ) • وبما أن السنة العبرية الحالية هي ٥٧٤٠ فيكون عمر نسخة الاسكوريال ٧٢٨ سنة أي انها أقدم من نسخة باريس بنحو ٣٠٠ سنة (كتبت نسخة باريس في القرن السادس عشر على ما جاء في فهرس دي سلان ) • وقد جاء على الصفحة الاولى من نسخة باريس لكتاب الاقتصاد ما يلي :

**بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين**
**المقالة الاولى من كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد**

قال عبد الملك بن زهر بن عبد الملك اني ، أطال الله بقاء الأمير الاجل الاعز الافضل ابي اسحق ابراهيم ابن يوسف بن تاشفين ذي الشرف الباهر والمجد الناصر وخلد ملكه وبطر دولته، آثرت ما أشار اليه وحمل عليه من أن أثبت له جملة مختصرة تجمع بين الطريقين وتأخذ بالطرفين في الطب والزينة(٥) ليكون كما أمر بين يديه تذكرة فيما يخصه ولينتفع به أهل مجلسه بما يتكرر من قراءته لديه •

وجاء على الصفحتين الاخيرتين ما يلي

« وليس كتابي هذا لمن لم يتقدم من علم الطب في شيء وانما هو تذكرة لاتصلح الا لمن قرأ كتب الرجل وارتاض فيها وكان مع ذلك جيد الطبع واتخذ هذا بين يديه يتذكر منه ويعمل به • أو رجل آخر يقتصر منه على طريق الزينة من غير أن يعلم ما يتكلم فيه • واني لاعلم أنك تربأ بنفسك عن هذه المرتبة الاخيرة وتسمو عنها الى ما هو خير منها وليس ذلك الا بقراءة تلك الكتب • واني لاتخلن اني سألام مرة على أني طولت ومرة أخرى أعنف بسبب أني أوجزت • ومن ظن هذا أو هذا لينظر أولا ماسألتني اياه وحملتني عليه فعسى أن يبين عنه وجه يخلصني • وقد أجد الكلام بحقه فأنا قاطعه في هذا الموضع جاعلا مقالتي هذه خاتمة لسائر مقالات هذا الجزء• وان أمهلني الاجل وامكنتني المهل سأثبت لك الجزء الثاني على ما وعدتك به ان شاء الله وبه التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل •

تمت المقالة السابقة وبتمامها تم الكتاب والحمد لله وكفى بالله وكيلا وصلواته على عباده الذين اصطفى وهو حسب من توكل عليه •

وجاءت العبارات الاخيرة في نسخة الاسكوريال المكتوبة بالحرف العبري هكذا :

« كملت المقالة السابعة وبكمالها كمل كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد تأليف ابي مروان بن زهر الايادي في آخر نيسان عام خمسة آلاف واثني عشر للخليفة » .

فيتبين مما جاء على الصفحة الاخيرة من كتاب الاقتصاد أن ابن زهر كان يرغب بجعله في جزأين اثنين اذا مد الله في عمره[6] الا أن اشتغاله بعد انجاز كتاب الاقتصاد بتأليف سواه من الكتب التي وضعها فيما بعد وبخاصة كتاب التيسير في المداواة والتدبير حال بينه وبين تحقيق هذه الرغبة .

**٢ – كتاب التيسير في المداواة والتدبير :**

يجمع المؤرخون على أن هذا الكتاب أفضل وأشهر كتاب ألفه ابن زهر . وتحذو حذو المؤرخين الموسوعات العربية والأجنبية والمعجمات الطبية الكبرى التي تثبت أسماء وأعلام الطب بالاضافة الى ما تحتويه من مصطلحات التشريح واسماء الامراض واساليب العلاج وما الى ذلك . ومثال ما تذكره المعجمات الطبية عن ابر زهر ومؤلفاته ما جاء في معجم دورلند الطبي Dorland's Medical Dictionary ( الطبعة ٢٥ لسنة ١٩٧٤ ) ، وترجمته كما يلي :

« ابن زهر (١١١٣ — ١١٦٢) أو Avenzoar ( كما سماه الكتاب الاسبان واللاتين ) طبيب اسلامي شهير . ولد في اشبيلية باسبانيا ( الاندلس العربية حين ذاك ) . وأهم مؤلفاته كتاب التيسير الذي هو خلاصة وافية compendium لصنعة الطب ، مع احتوائه على عدد كبير من المشاهدات الطبية . وصف هامة الجرب Acarus scabiei ولم يكن يتردد عن ابداء معارضته لما كان يزعمه جالينوس » .

وظاهر أن ابن زهر لم يؤلف كتاب التيسير الا بعد أن نضج علمه واكتملت اختباراته وتعددت مشاهداته مما يحمل على الظن بأنه أنجز تأليف كتابه في أواسط القرن السادس الهجري ( توفي ابن زهر سنة ٥٥٧ هـ ) . وذكر المؤرخون ومنهم جورج سارتون في كتابه المدخل الى تاريخ العلم ، ان ابن زهر الف كتاب التيسير بناء على طلب صديقه ورضيعه الفيلسوف القاضي ابن رشد ( ٥٢٠ — ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ — ١١٩٨ م ) لجعله صنوا لكتاب الكليات في الطب ( ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية بعنوان Colliget ) وهو الكتاب الذي ألفه في الطب ووصف فيه بصورة عامة ماكان معروفا عن الامراض في زمانه . وبما أنه لم يتطرق في كتابه الى التفاصيل في المعالجة كطبيب سريري ممتهن فانه طلب الى صديقه ابن زهر ان يجعل كتابه مشتملا على اختباراته ومشاهداته في علمي الامراض والمداواة . وهذا ما قاله سارتون ( ٢ : ٢٣٢ ) :

« كتاب التيسير في المداواة والتدبير هو أهم مؤلف لابن زهر . وقد ألفه نزولا على طلب ابن رشد الذي كان صديقه واحد المعجبين به[7] ( ولكن لم يكن تلميذه ) ، وكان ذلك قبل منتصف القرن بمدة قصيرة ( يريد القرن الثاني عشر الميلادي ) . ويبدو أنهما كانا يرغبان معا بأن يكون التيسير متمما للكليات لان هذا الكتاب الاخير يتناول المسائل العامة في الطب في حين أن الاول يتناول مواضيع الطب الخاصة . فاذا

كان هذا القول صحيحا ، فانهما يكونان قد أحسنا تقاسم العمل اذ أن ابن رشد كان في المقام الاول فيلسوفا في حين أن ابن زهر ، الذي كان أكبر سنا من ابن رشد ، كان قبل كل شيء طبيبا سريرياً مزاولا للطب • أما كتاب التيسير ، فانه بعد مقدمة طويلة تحمل على الريبة بقيمتها يشتمل على دراسة منظمة للحالات المرضية والمداواة اللائقة بها : وينتهي بعد هذا بمجموعة من صيغ المركبات الطبية والترياقات ، وهي المجموعة التي أطلق عليها ابن زهر اسم «الجامع» والتي يخطىء البعض بعدها كتابا مستقلا عن كتاب التيسير » •

وذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء » ان ابن رشد روى في نهاية كتابه « الكليات » قصة تكليفه لابن زهر بتأليف كتا بالتيسير كما يلي :

« فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الامراض بأوجز ما امكننا تبيينه ، وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء ، وهذا وان لم يكن ضروريا لانه منطو بالقوة فيما بلغت من الاقاويل الكلية ففيه تتميم ما وارتياض لاننا نتزل فيها الى علاجات الامراض بجس عضو عضو ، وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنانيش[8] ، حتى نجمع في أقاويلنا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية • فان هذه الصناعة ، احق صناعة ينزل فيها الى الامور الجزئية ما أمكن • الا أنا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك • فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب ان ينظر بعد ذلك في الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر • هذا الكتاب سألته أنا اياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا الى خروجه • وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التي جعلت فيه شديدة الطابقة للاقاويل الكلية • الا انه مزج هنالك مع العلاج العلامات واعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكنانيش • ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا والى ذلك بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط • وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الاقاويل الكلية امكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش في تفسير العلاج والتركيب » •



وجاء في ما كتبه معظم الذين ترجموا لابن زهر انه لم يكد ينتهي من تأليف كتاب التيسير حتى تناقلته أيدي النساخ والمترجمين فوضعت له على الفور ترجمتان عبريتان ولكنهما مغفلتان • واتنقلت هاتان الترجمتان الى ايطاليا فترجم احداهما الى اللاتينية الماجستير يعقوب العبري البندقي Magister Jacobus Hebraus بالاشتراك مع طبيب من بادوا Padua اسمه بارافيسينوس Paravicinus أو بارافيسيوس Paravicius ويرجح ان الاول نقل الترجمة العبرية الى لغة البندقية العامية حول السنة ١٢٨١ ، ثم نقل الثاني هذه الترجمة الى اللاتينية وجعل عنوانها على ماذكره جورج سارتون(٢:٢٣٣) Adjumentum de Medela et Regimine

ومعناه تسهيل مداواة المريض وتدبيره بالتغذية الملائمة • وقد طبعت هذه الترجمة في البندقية في السنوات ١٤٩٠ و ١٤٩٦ و ١٤٩٧ و ١٥١٤ و ١٥٣٠ ، وطبعت في ليون سنة ١٥٣١ ، وأخيرا طبعت في البندقية سنة ١٥٥٤ • ومما يجدر ذكره أن كل هذه الطبعات لكتاب التيسير كانت تحتوي على الترجمة اللاتينية لكليات ابن رشد المسماة باللاتينيــة Collig'et • ويبدو أن جيوفاني دي كابــوا Giovanni de Capua وضح لكتــاب التيسير • قبل ذلك بسنوات قلائـل ترجمـة لاتينية أخرى نقلا عن الترجمة العبرية وجعل عنوانها Facilititio adjumenti scilicet reg'iminis et medelae ومعنــاه « تسهيل الاسعــاف أي بالتدبير والمداواة • ومع أن هذه الترجمة تفضل الترجمة التي وضعت بعدها فانها لم تطبع • على أن كلتا الترجمتين تحتوي الكثير من الاخطــاء ومواطن الابهام والغموض •

ومما تنبغي الاشارة اليه ان ترجمة كتاب التيسير الى اللاتينية نقلا عن الاصل العربي قد تكون تمت أيضا في اسبانيا نفسها على يد لجنة المترجمين الاسبانية التي ألفت في طليطلة سنــة ١١٣٠ برئاسة الاسقف ريموند Raymond وهي اللجنة التي أسهمت اسهاما كبيرا في نشــر الثقافة والعلوم العربية في أوروبا الغربية •

ولا ريب في أن كتاب تيسير بترجماتــه العبرية واللاتينية أحدث أعمق الاثر في تطــور الطب خلال القرون الوسطى التي كــان فيهــا الطب الاوروبي لايزال عاجزا عــن التحليــق بجناحيه • ويجمع مؤرخو الطب العربي ان كتاب التيسير يعد في مرتبة أعظم الكتب العربية التي عرفــت في تاريــخ الطــب • وأكــد المؤرخ الفرنســي لوكلير أن كتــاب التيسير لا يقــل شــأنه عن كتــاب الحاوي للرازي والقــانون لابن سينا وذلك من شأنه ان يجعل ابن زهــر في مرتبه هذين الطبيبين اللذيــن نبغا في مشرق الدولة العربية الاسلامية • وكفى الطب العربــي فخرا ان كتاب التيسير بترجمته اللاتينية بقــي حتى القرن الثامن عشر أحد الكتب التي كانت تدرس في مراكز الطب الشهيرة في أوروبا الغربية نظــير جامعتــي لوفــان Louvain ومونبليــه Montpellier .

ويتألف كتــاب التيسير من سِفرين اثنين ومن ملحق بهما سماه ابن زهر بالجامع • ومبدأ السفر الاول من الكتاب بمقدمة وجيزة ذكر فيها ابن زهر انه اجبر على الحاق كتابه بالجامع نزولا عند رغبة احد الامــراء ( هــو الامير المرابطي صاحب اشبيلية ) فقد أراد هذا الامير ان يكون لديه كتاب يشتمل على صبغ الادوية المركبة التي كان يستعملها ابن زهر في العلاج ، وقد اشار ابن زهر الى ذلــك في مقــدمة كتاب التيسير فقال ما يلي : ولقد دخل في خلال وضعي له من كان كالموكل علي فيه فلم يرضــه مني ذلك وقال ان الانتفاع به لمن لم يحذق شيئا من اعمــال الطب بعيد وانه ليس على ما امر به ولا على غرض مما يريد • فذيلته حينئذ بجزء منحط الرتبة سميته بالجامع ، الفته مضطرا وخرجت فيه عن الطريقة المثلى كارها ووضعته بحيث لايخفى على المريض ولا على من حول المريض » •

## السفر الاول من كتاب التيسير

يبدأ ابن زهر السفر الاول من كتابه ، وهو اطول السفرين ، بفصل قصير في حفظ الصحة فيقول في أول هذا الفصل :

« اجمع الاطباء على ان تليين الطبيعة معين على دوام الصحة • ومن اسهل مايعمل في ذلك أن يُمرّس من التمر الهندي عشرة دراهم فيما يغمره من ماء حار ، وينقع فيه من الروائدالحديث مرضوضا بثلاثة ارباع درهم اربعا وعشرين ساعة ثم يصفى ويخلط فيه أوقية من شراب قشر الاترج • وذكر الاطباء ان من شرب نصف درهم من الترياق الفاروق على الصوم بجرعات من ماء فاتر كل عاشر من الايام في زمن الشتاء يسلم باذن الله من حدوث الحميات العفونية ومن الصرع والقولنج وتدوم به صحة اعضائه بحول الله • وزعموا انه يوقف الشيب • واما من لزم ذلك ولو عاما واحدا فانه لايضره سم حيوان سُمّي ولايؤثر فيه سم ولادواء قتال • والترياق أمان من مضرة شرب المياه الردية • » الخ •

ويختتم ابن زهر كلامه على حفظ الصحة بهذه العبارات : « وماذكرته بالصحة شهدت التجربة لي به فأنا آخذ من ذي قبل في علاج دفع اسباب الامراض بما يسهل تركيبه وتخف مؤونته ويكون في اكثر المواضع موجودا بحول الله • فأبدأ والله الموفق بذكر علل الرأس المعهودة كثيرا •

وهكذا فان ابن زهر يأخذ بذكر الامراض وعلاجها مبتدءاً بعلل الرأس ومنتهيا بالقدم ، او كما قال بترجمة كتابه الى اللاتينية acapite vsque ad calcem أي من قمة الرأس الى أخمص القدم ، فيتمّ السفر الاول من كتابه ، وهو كما قلنا آنفا أطول السفرين ، بذكر امراض الصدر والحجاب الحاجز الفاصل بين آخر الصدر واول البطن •

## السفر الثاني من كتاب التيسير

يبدأ ابن زهر السفر الثاني من كتابه بالكلام في البطن الاسفل فيقول : « والبطن الاسفل تحدث فيه الاورام كما تحدث في سائر الاعضاء • والاورام اذا كانت في احد الاوعية التي ينفذفيها الكيلوس المنهضم وكانت من الامعاء الدقاق او من غيرها من الامعاء فان الاوجاع تلزم الاورام وخاصة ان كانت صفراوية او كانت دموية ،وعلى كل ذلك فان الحمى تتبع ذلك ويتبعه عطش • فان سدّ الورم المجرى كان الوجع اشد وامتنع نزول الكيلوس ورجع القهقرى الى المعدة وخرج بالقيء ، وربما عاجل المريض الموت لشدة الوجع ولامتناع النفوذ » • الخ •

ويختتم ابن زهر السفر الثاني من كتابه بالكلام على الحُميّات والبحارين والامراض الوبائية فيقول ان الوباء أي الطاعون على نوعين هما الوباء الهوائي والوباء المائي • وكل ذلك في غاية من التفصيل والوضوح وصحة اللغة الطبية التي اشتهر بها ابن زهر • وحبذا لو اتسع هذا المقال لغير ما تقدم ذكره من الشواهد الممتعة بوضعها الدقيق للامراض وبلغتها المشرقة التي تنمّ على ما كان عليه ابن زهر من الاقتدار في اختيار الكلم الصحيح الفصيح وسبكه في اسلوب بليغ هو في منتهى الجمال والروعة (٩) • فلابد

للقارىء للتمتع بما جاء به ابن زهر في كتاب التيسير ، من ان يقرأ هذا الكتاب او يقرأ بعضه . والامل ان لايطول الامد لخروج الكتاب بعد انتهاء التحقيق الذي اجراه كاتب هذا المقال لنسخ الكتاب في السنوات الاربع الاخيرة . ويختم ابن زهر السفر الثاني من كتابه بهذه العبارة : واذ قد اتيت من القول ما اردت اتيانه فأنا قاطع القول اذ قد استتممته وبالله تعالى التوفيق . ثم « كتاب التيسير في المداواة والتدبير » ويتلوه « كتاب الجامع » بحول الله .

---

(١) القى الاستاذ الباحث محاضرة عن ابن زهر في ١٤ تشرين الثاني ١٩٧٩ في مدرج كلية الطب بجامعة دمشق في نطاق اسبوع العلم التاسع عشر الذي اقامه المجلس الاعلى للعلوم بدمشق ، وبمناسبة الاحتفال باستقبال القرن الخامس عشر الهجري . وذلك في المدة من ١٠ الى ١٥ تشرين الثاني ١٩٧٩ . وقد خص مجلة التراث العربي بهذا البحث .

(٢) قال سارتون في كتابه « المدخل الى تاريخ العلم » ان كلمة الاقتصاد التي جعلها ابن زهر عنوانا لكتابه . مع صعوبة ترجمتها قد تعني لزوم الطريق الوسط . على ان كلمة الاقتصاد قد تكون مشتقة من القصد وهو استقامة الطريق او تكون مشتقة من القصد في الامر وهو التوسط فيه كالاقتصاد فيكون المعنى سلوك سبيل التأني والاعتدال بعيدا عن طرفي الافراط والتفريط . وعليه فان الترجمة الانكليزية لكتاب الاقتصاد قد تكون moderation in the reformation of Souls and bodies ومما تجدر الاشارة اليه أن ابن جميع الاسرائيلي المصري (ت سنة ٥٩٤ هـ ١١٩٨ م) جعل عنوان احد كتبه الطبية « الارشاد لمصالح الانفس والاجساد » وبما ان ابن جميع توفي بعد ابى زهر بنحو ٣٧ سنة فقد يكون احدث سنا من ابن زهر، كما ان عنوان كتابه « الارشاد » قد يكون مستوحى من الاسم الذي جعله ابن زهر عنوانا لكتابه ، ولاسيما ان ابن زهر على ماوراه ابن الابار في كتاب التكملة انجز تأليف كتاب « الاقتصاد » سنة ٥١٥/هـ اي قبل وفاة ابن جميع بنحو ٧٩ سنة .

ومما تجدر الاشارة اليه ايضا ان سارتون في كلامه على هذين الكتابين ( ١ : ٨٦ ) نقل اسم كل منهما بالحروف اللاتينية ولكنه جعل الكلمة « الانفس » المذكورة في كل من عنواني الكتابين مما يكون لفظه « الانفاس » لا الانفس . وذلك كما هو ظاهر خطأ وقع فيه سارتون حين نقله الاسم العربي للكتابين المذكورين وكتابته بالحروف اللاتينية .

(٣) قال ابى زهر في نهاية كتابه ان كتاب الاقتصاد يتألف جزؤه الاول عن سبع مقالات .

(٤) كان الامير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين حاكما لاشبيلية من سنة ١١١٨ ـ ١١٢٢ م ٤١٢ ـ ٥١٦ هـ

(٥) الزينة كل مايتزين به . وفي محيط المحيط ان امراض الزينة عند قدماء الاطباء هي ما يتعلق بالشعر والاظفار والجلد كالكلف والنمش ونحو ذلك .

على ان لابن زهر كتابا خاصا في الزينة الفه وهو فتى ، الا ان هذا الكتاب يعتبر في عداد كتب ابن زهر المفقودة . وقد اشار ابن زهر نفسه الى هذا الكتاب في مقدمة كتاب التيسير في المداواة والتدبير ( الورقة ١ / ظ من نسخة باريس لكتاب التيسير ) . وذكره ابن ابي اصيبعة ايضا بين مؤلفات ابن زهر في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء» ( ٢ : ٦٧ )

(٦) انجز ابى زهر تأليف كتاب الاقتصاد سنة ٥١٥ هـ وكان عمره اذ ذاك نحو ثمان وعشرين سنة بحسب ماذهب اليه سارتون وخمسين سنة بحسب ماذهب اليه سواه لان تاريخ مولد ابن زهر ليس معروفا على وجه التأكيد .

(٧) قال ابن رشد في كتاب الكليات ان مؤلف كتاب التيسير هو اعظم طبيب بعد جالينوس .

(٨) الكناتيش واحدها كناش وكناشة ، كلمة سريانية عنت في الاصل مجموعة مذكرات وفوائد طبية مكتوبة . واطلقها العرب قديما على كل كتاب يبحث فيه صاحبه موضوعات كتابه على وجه التفصيل .

(٩) ـ سبق كاتب هذا المقال ان القى في سنة ١٩٧٢ محاضرة موضوعها لغة ابن زهر ، وذلك في الاحتفال الذي اقامه المجلس الاعلى للعلوم في جامعة حلب في نطاق اسبوع العلم الثالث عشر ، احياء للذكرى التسعمائة لمولد ابن زهر . وقد نشرت المحاضرة في الكتاب الاول ( ص ٢٤١ ) من الكتب الخمسة التي تضمنت المحاضرات الملقاة في اسبوع العلم الثالث عشر .

# مقدّمة لدراسة
# عصر انحطاط الطب العربي

د. نشأت الحمارنة
كلية الطب - جامعة دمشق



لقد اصطلح الدارسون على تقسيم العصور التي مر بها تطور وازدهار الطب في الدولة العربية الى عصور ثلاثة :

ـ أولها عصر الترجمة والتمثل .
ـ وثانيها عصر الازدهار والتأليف .
ـ وثالثها عصر الانحطاط .

وهذا التقسيم ان هو الا لتسهيل الدراسة على المبتدئين وذلك كما تقسم عصور الأدب الى عصر الأدب الجاهلي ، وعصر صدر الاسلام والعصر الأموي الى آخر ذلك التقسيم المعروف . أو كما تقسم عصور التاريخ الى عصور قديمة ومتوسطة وحديثة .

وهذا التقسيم لا يعني بطبيعة الحال وجود فواصل حادة بين عصر وعصر .. مثل ذلك مثل التقسيم التاريخي في أي حقل من حقول دراسة التاريخ .. العام أو التاريخ الاجتماعي أو الحضاري أو العلمي .

كما أن هذا التقسيم قد يخضع لآراء المؤرخ الخاصة .. فاذا أحب أحدهم أن يجعل العصور التاريخية ثلاثة فرب مؤرخ آخر يجعلها أربعة أو خمسة وذلك بأن يقسم أحد العصور الى قسمين : فعصر الازدهار والتأليف على سبيل المثال قد يصبح عصرين : الاول : عصر الازدهار ، والثاني .. عصر الموسوعات والمؤلفات الكبرى أو العصر الذهبي .. وهكذا يختلف المؤرخون في هذا النطاق المشروع والمعقول .

---

★ ألقيت هذه المحاضرة في ( أسبوع ) العلم التاسع عشر ١٩٧٩ .

وثمة اختلاف آخر .. يقسم أيضاً بالموضوعية . ويخضع للآراء الخاصة للمؤرخ . وهو المتعلق بتحديد بدايات ونهايات هذه العصور . وهذه ظاهرة معروفة أيضا في علم التاريخ أجد نفسي غير مضطر للتطرق اليها وذلك من باب الابتعاد عن الخوض في المسلمات والبديهيات .

وفي كل مرة أكون فيها مضطرا الى مناقشة هذه المسألة وأعني بها مسألة تقسيم العصور في مجال تاريخ الطب العربي .. أجدني أواجه سؤالاً مثيراً .. لا أظن أن مؤرخ الأدب العربي أو مؤرخ الحضارة العربية يواجه مثله .. هذا السؤال يلح علي دائماً في كل عام دراسي .. أواجه فيه طلاب مادة « تاريخ الطب » في كلية الطب بجامعة دمشق .. ويدفعني أن أثيره أمام هذا الحفل الكريم★ .. من كبار المؤرخين والمفكرين والباحثين..هذا السؤال هو التالي ..

هل تسمح لنا معلوماتنا عن التراث الطبي العربي . بأن نزعم أننا نعرف الكثير عن هذا الموضوع ؟ وبمعنى آخر .. هل يكفي ما توفر لدينا من اطلاع على تاريخ الطب العربي ، أن يكون المؤرخ أو مؤرخ العلوم قادرا على وضع هذا التصنيف بدقة .. ؟

وبالتالي .. هل يظلّ هذا التقسيم جديرا..بعد خمسين عاما.. اذا زادت معلوماتنا عن هذه المسألة التي يخيل إلي أننا ما نزال تتلمس أطرافها ؟

هل كتب التراجم وغيرها من مصادر المعرفة الضرورية لهذا الموضوع تذكر القدر الكافي الذي يتيح للمؤرخ أن يكون فكرة كافية عن هذه القضية ؟

وهل أتيح للمؤرخين أن يدرسوا ويحققوا المخطوطات الطبية التي تلقي ضوءاً على تقدم المعرفة الطبية في شتى هذه العصور ؟

انني أسمح لنفسي — في حضرتكم — أن أقول انني أتصور أن الامور ستبدو غير ما هي عليه اليوم .. وذلك بعد أن ننتهي من تحقيق ودراسة المخطوطات التي لم يتح لها بعد أن ترى النور وأسمح لنفسي كذلك بأن أحاول أن أشرح وجهة نظري هذه .

ان اطلاع المؤلفين الغربيين ومؤرخي العلوم الاوروبيين والمستشرقين على التراث العربي الطبي جاء من أحد طريقين..أما قراءتهم للمصادر العربية التي تطرقت الى موضوع تاريخ الطب العربي وتراجم الاطباء العرب . وأما اطلاعهم على بعض الكتب الطبية العربية على شكل مخطوطات .. وقعت صدفة في أيدي بعض الأطباء الاوروبيين وذلك في بداية الامر .. ثم ازداد اهتمام الغربيين بالتراث العلمي العربي فأصبحوا يبحثون عن المخطوطات من مختلف المكتبات كما أصبحوا يترجمون كتب المراجع التي تعنيهم .

ولعل البداية ليست بعيدة عنا كثيراً . ولا أراني مضطرا الى ذكر أكثر من ممثلين اثنين للكتاب الذين جاؤوا في الطليعة .. فوستنفلد ، ولوكاين .. لكي أدلل على أن الأبحاث الجادة كانت في الثلث الثاني من القرن الماضي .

وان نظرة بسيطة الى كتابي هذين الرائدين الكبيرين في حقل تاريخ الطب العربي ترينا اليوم كيف تجاوزت المعرفة ما كتبه هذان الرجلان العظيمان تجاوزاً ملحوظاً .

واذا كان هذا من طبيعة الأمور .. أفلا يحق لي أن أتساءل .. الى أي مدى أصبحت كنوز المخطوطات الطبية العربية متوفرة للباحثين ؟ وما هو عدد الباحثين : من مؤرخين وأطباء .. الذين ينصرفون فعلا الى هذا العمل المهم : وهو تحقيق ودراسة هذه الثورة الهائلة ؟

واذا توفر لنا البعض .. ألا يحق لي أن أسأل .. ما هو مدى تفرغ هؤلاء للبحث الجاد ..؟ وما هي نسبة المحققين المدربين والمنصرفين الى التحقيق ؟ وما هي نسبة الهواة ؟ هواة الاطلاع على هذه المخطوطات ودراستها ؟ دراسة الهاوي وليس دراسة المحقق واذا توفر فعلا بعض الراغبين في الدراسة الحقة .. فهل أتاحت جامعاتنا ومعاهدنا ومؤسساتنا المعنية لهؤلاء فرصة التفرغ الحق . والانصراف الجدي الى هذا العمل ؟

بل ما هو مدى اهتمام الجامعات والمعاهد والمؤسسات والوزارات المختلفة بالذات عموما ؟ وماذا فعلت له ؟ وهل أعدت له الأطر اللازمة .. التي تستطيع حفظ هذه المخطوطات وتصنيفها وتبويبها وتصويرها ووضعها بين أيدي الباحثين.. والطلبة. والعلماء ؟ وهل أُعد الطلبة في الكليات المختلفة لمثل هذه الرسالة : التي أصبحت ضرورية من وجهة النظر العلمية أو التاريخية أو القومية أو انسانية .. ؟

لا أظن أني مضطر أن أكلف نفسي عناء الاجابة عن هذه الأسئلة ولا أظن أن أحدا يجد نفسه مدعواً للاجابة عنها . لأن الجواب عنها جميعا يظل واضحاً .. ومؤسفاً .. باتفاق الجميع . ولكن النتيجة التي يمكن أن نخلص اليها هي التالية .. انه على الرغم من قلة ما اكتشف في القرن الاخير في حقل تاريخ الطب من معلومات .. فقد أصبح كتاب لوكلير مثلا ، قديما. وأصبحت قيمته تاريخية..وان معلوماتنا اليوم قد تجاوزته كثيراً .. كل هذا على الرغم من أنه لم تقم المؤسسات بواجبها في كشف هذه الكنوز الضرورية لالقاء ضوء كاف على حقيقة الامور . وعلى الرغم من أن الأفراد .. كانت جهودهم في الغالب فردية .. وكانت اهتماماتهم ترزح تحت نير التضحيات الشخصية ، وكان انصرافهم في غالب الأمر جزئيا ، وعلى الرغم من قلة عدد المهتمين .

وربما كان من المفيد أن أعطي مثلا آخر.. فكتاب بروكلمان الشهير الذي كان معجزة في عصره . ألم يكن صاحبه مضطرا الى أن يكتب له ذيلا في حجم يزيد عن حجم الكتاب الاصلي.. هذا في حياة بروكلمان أما الآن وبعد ظهور كتاب سزكين .. ألا نرى مدى التجاوز الذي حققه سزكين في كتابه . ألا نلمس الفرق النوعي بين الكتابين ؟

ومثل أخير .. في تاريخ الرياضيات عند العرب . هل تصلح الاحكام ، التي كانت تطلق على مستوى ارتقاء الرياضيات العربية قبل عشرة

أعوام ، اذا قلناها اليوم بعد اكتشاف الاستاذ رشدي راشد في هذا الحقل ؟

انني أكتفي بهذه الأمثلة •• المثل الاول•• جئت به من حقل تاريخ الطب •• والمثل الثاني من حقل تاريخ التراث العربي المكتوب • والمثل الثالث من حقل تاريخ الرياضيات العربية •

أردت من وراء هــذه الأمثلة الواضحــة الدلالة ، أن أقول انه على الرغم من قلة الجهود ، واقتصارها فان القليل الــذي جرى •• تجاوز معلومات القرن الماضي كثيراً •• بل وقلب بعض المفاهيم رأساً على عقب •

فكيف ستكون الحال في المستقبل ؟ كيف تتبدى لنا الامور اذا زادت معرفتنا بهذه الكنوز المهملة حتى الآن أو اذا انصرف الى دراســة التراث عدد أكبر من الباحثين ؟ أو اذا قيض الله لكنوز التراث عند هذه الأمة مؤسسات وجهات رسمية قادرة على القيام بدور دراسته واحيائه والاستفادة منه ، بل بعثه ووضعه موضع التناول لكل من يريد المعــرفة ؟ •

اذا صح هذا الاستنتاج فهل ستكون نظرتنا الى مجمل عصور تطور وازدهار الطب العربي هي نفسها نظرتنا اليوم ؟

وهل ستكون معرفتنا في المستقبل قادرة على الاجابة عن الاسئلة العديدة التي أحب أن أطرحها على حضراتكم ؟ والتي أكتفي اليوم بذكر بعضها راجيا أن تتيح لي الايام أن أواصل هــذه المهمة في المستقبل •• بأن أضع بين أيدي السادة المؤرخين هذه الاسئلة التي تواجه مؤرخي العلوم ومؤرخي الطب بشكل خاص ؟

أولا ــ هل يبــدأ حقاً •• عصر الترجمة وتمثل العلوم في أيام المأمون • أم يبدأ في عصر الأمويين ؟ •

اذا كان هذا السؤال مشروعاً في حقــل تاريخ العلوم •• فأظن أنه يكون أشد الحاحاً في حقــل تاريخ الطب •• مَن هُم أطبــاء العصر الأموي ؟ وما هي مصادر معرفتهم ؟

وكيف كانت حــالة الطب في حاضرة بني أمية ؟ في البلاط •• في الأيرة ، وعند العامة ••

ثانياً ــ كيف كانت حالة الطب عند سكان بلاد الشام قبل الفتح الاسلامي •• ، وما هــو التطور الذي طرأ عليها بعد الفتح ؟••

ثالثاً ــ من هم الاطباء « السريان » الرواد في العصر الأموي ؟ وما هو مستوى المعرفــة الطبية لديهم ؟ وما هي كتبهم ؟ •

وما هو مدى اطلاع الباحثين اليوم على التراث المكتوب « بالسريانية » •

رابعاً ــ ألا يحق لنا أن نتساءل هل يمكننا أن نبحث في التراث الطبي السرياني عن بدايات احتكاك العرب بالحضارة والعلم الشاميين ؟ أم أن العــلم والحضارة في بلاد الشام أبان الفتح وفي العصر الأموي كانا يونانيين حصرا •

وهكذا •• ما أكثر الاسئلة التي تدور في خاطر مؤرخ الطب •

إنني اذا أردت أن أسوق لحضراتكم مثلاً من حقــل طب العيون • فانني أتساءل •• أين

يبدأ النفوذ اليوناني على حنين بن اسحق في كتابيه اللذين خلفهما في هذا الحقل ؟ وأين ينتهي هذا النفوذ ؟ ثم أين يبدأ النفوذ السرياني ؟ وأين ينتهي أيضا ؟ .

وما هو دور يوحنا بن ماسويه في حقل التأليف في طب العين بالعربية ؟ وما هي حقيقة أهمية كتابه الذي لا تستطاع قراءته اليوم بالعربية .. بل ينبغي للباحث أن يقرأ ترجمته اللاتينية ؟

هذه أسئلة.. أمثلة .. وما أكثر الأمثلة..

واذا كنت قد حصرت الحديث الآن في عصر الترجمة .. فانما أحصره في البدايات .. متى بدأ هذا العصر فعلا .. ومتى ازدهرت الترجمة فعلا ؟ وكيف بدأ التمثل ..؟

وهذه الاسئلة تسوقنا الى عصر الازدهار وما أكثر الاسئلة .. في هذا الحقل أيضا ..

ويكفي أن نعرف اننا لم ندرس ولم نحقق ولم ننشر معظم تراث هذا العصر .. الذي نعرف ، عن وجوده في مكتبات المخطوطات المختلفة .. ويكفي أن نعرف هذا لكي نحكم بأن معرفتنا عن هذا العصر ما تزال ناقصة كثيرا .

بل يكفي أن نعرف أن ما فقد من تراث هذا العصر .. يزيد كثيرا عن التراث الذي بقي بين أيدينا يكفي أن نعرف هذا لكي نوقن أننا سنظل الى فترة طويلة عاجزين عن تفهم حقيقة هذا العصر . وحقيقة مستوى الطب فيه . وبالتالي عن اعطاء أحكام عامة حوله .

وربما كان من المؤلم أن أسوق مثلا آخر .

فقد ذكر الأب سباط في كتابه عن المكتبات الخاصة في حلب مجموعة من الرسائل التي كتبها الرازي تتعلق بطب العيون . وبالعودة الى المراجع والمصادر الضرورية ، وبمقارنتها بما أورده البيروني وابن أبي أصيبعة عما كتبه الرازي يتبين لنا أن مخطوطات حلب هذه هامة جدا .. لأنها تتطرق الى مسائل في علم غرائز العين وعلم البصريات العينية .. لا نجدها في كتاب الحاوي وبمعنى أدق فان هذه الرسائل ضرورية لمعرفة آراء الرازي في غرائز العين وكيفية الرؤية . أي أن هذه الرسائل تغطي جانبا من المعرفة الطبية عند الرازي لا نستطيع أن نتعرفه باطلاعنا على كتاب الحاوي أو على مخطوط « المنصوري » فأين هذه المخطوطات اليوم..ان هذه المخطوطات لم تعد موجودة بل ان المكتبات الخاصة التي أشار اليها الأب سباط اختفت .. فهل ترى .. نفاجأ بها وقد استقر بها المطاف في مكتبات بعض جامعات العالم .. بعد أن بيعت سراً ؟ أو أنها وقعت بين أيدي تجار الآثار الذين أخفوها عن عالم العلم والمعرفة الى أمد لا يعرف مداه إلا الله . ؟

ان مخطوطاتنا وكنوز تراثنا لم يدمرها التتر .. فحسب .. ولا الجهل فحسب .. بل هذه التجارة غير المباركة أيضا .

واذا كان لا بد لي من الانتقال الى عصر الانحطاط .. فان سيل الاسئلة لا ينتهي .. متى بدأ عصر الانحطاط ..؟ وهل نعرف كل شيء عن القرون الميلادية الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر لكي نختار على مداها تاريخاً

لبداية الكتب التي كتبت في هذه القرون ؟ في الطب وفي العلوم الاخرى •

وهــل درسنا دراسة كافيــة الانحطاط السياسي والاقتصــادي والاجتماعي وعلاقتــه بتدهور العلوم والفنون في هذه القرون ؟•

واذا أردنا أن نركز على القــرن السادس عشر على سبيل المثال •• واخترنا من بين أعلام هــذا العصر : داود الانطاكي الضرير صاحب التذكرة • وقعنا بدراسة لما ورد في هذه التذكرة ولما كتب حولها من دراسات وتعليقات وخاصة في حقل العقاقير •• فهل نستطيع متابعة ما كتب عن كل عقار من عصر ابن البيطار مثلا الى عصر الانطاكي ؟ وهل نستطيع معرفة كيفية دخــول الأدعية والاجراءات شــبه السحرية الى هــذا الكتاب •

وهل درسنا ظاهرة اقتران مهنة الطب في ذلك العصر بمهنة رجل الدين ؟•

وهــل درسنا تأثير التغيرات الاقتصادية الاجتماعية التي أصابت المجتمع العربي في العصر العثماني وقبيل ذلك في عهود انعدام الاستقرار السياسي في مهنة الطب وفي تجارة الادوية • ؟

اننا نعرف ان سقوط بغداد قد أدى الى هجرة بعض الاطباء الى بلاد الشام •• وقد أدى هــذا بدوره الى ازدهار ما في مهنة الطب في الشام• فهل كانت الظروف السياسية والاجتماعية واســعة التأثير أم قليلة على التدهور العــلمي والطبي في بلاد الشام ؟•

وكيف كانت الحال بالمقارنة مع ما كان عليه الحال في مشرق البلاد الاسلامية وفي المغرب العــربي ؟

انني لا أود أن أطلق الاحكام المرتجلة أو أو المتجزأة على مستوى ظروف الطب في هــذا العصر • قبل أن تتاح لنا قراءة الوثائق الطبية المتعلقة بهــذا القرن •

فاذا استعرضنا المخطوطات الطبيــة التي كتبت في هذا العصر • نجد نقصا باديا في عــدد المؤلفين فبالاضافة الى داود الانطاكي • لا نكاد نجد الا مؤلفين كبيرين اثنين : الامام السيوطي والامــام السويدي •

كما اننا نلاحظ اناهتماما كبيرا بدأ يصرف في اتجــاه التوفيق بين بعض الاحكام الطبيــة والاحكام الفقهية • فأئمة الطب يشغل بالهم في هذا العصر ، هل تنقض السوائل التي تنز من الجرح مثلا وضوء المتوضىء أم لا ؟

ونلاحظ أن كتب الأعشاب بدأت تستغني عن بعض الاعشاب أو العقاقير التي يصعب العثور عليها بسبب بعد موطنها •

اضافة الى تفشي ظاهرة الأدعية وكتــابة « الحجاب » وبعض الاشكال شبه السحرية في كتب الطب • حتى أصبح الطبيب في هذا العصر نوعــا من « الطبيب الكاهن » الذي نعرفه في العصور البدائية لتطور الطبقبل عصر التدوين•

ان مجرد عودة سريعة الى المراجع المتوفرة بين أيدينا • تثبت لنا فقر مكتبة المراجع العربية الى كتاب شبيه بكتاب ابن أبي أصيبعة • وان عــدم توفر مثل هذا الكتاب بين كتب التراجم

المتأخرة يجعل مهمة الباحث في غاية الصعوبة .. اذا ما قورنت بمهمة الباحث في العصور التي أرخ لها ولأطبائها ابن أبي أصيبعة العظيم .

ان انحسار ممارسة مهنة الطب وغياب المدارس الكبرى التي عرفناها في العصرين المملوكي والأيوبي ، وقلة عدد المؤلفات الطبية وتضاؤل عدد الاعشاب المستعملة في المعالجة الطبية ، توحي فعلا بأن عصور انحطاط الطب قد بدأت في حوالي نهاية القرن الثالث عشر .. وتضعنا أمام السؤال التالي .. :

هل كان ابن النفيس هو آخر أعلام عصر الطب الذهبي العربي ؟ وهل كانت مشافي القاهرة هي آخر المدارس الطبية الكبرى التي خلفت لنا تراثاً مكتوبا ؟ .

اننا لو عدنا الى ما يسمى الآن بالطب الشعبي .. لنرى مدى تأثره بالمؤلفات الطبية والوصفات المنتشرة بين أيدي العاملين في هذا الحقل .. وبحثنا عن أصلها وحاولنا أن نعرف مصدرها .. أمن كتب عصر الازدهار هي أم من الكتب المتأخرة ؟ لفوجئنا بالنفوذ الكبير الذي تتمتع به تذكرة داود الانطاكي على الوصفات والعقاقير المستعملة في الطب الشعبي اليوم ..

ولكن الدراسة الأدق لا تلبث أن تكشف لنا ان عقاقير القرن السادس عشر ليس فيها جديد بالنسبة الى العقاقير المستعملة منذ القرن الحادي عشر .

فلماذا اذن انتشرت تذكرة داود ؟ أيعود ذلك الى تأخر عهدها ؟ أم الى كونها مختصرة ؟ أم الى غياب الكتب الكبرى التي أخذ عنها داود بسبب صعوبة استنساخها أو ضياعها بعد عصر حريق مكتبة بغداد .. واضطراب الظروف السياسية والاجتماعية ؟ .

إن طريق دراسة طب العيون عند العرب أصبحت ممهدة بفضل العمل العظيم الذي قام به هيرستبرغ والذي يبدو حتى الآن فريداً من نوعه في تاريخ الطب . هذا العمل الذي مكن مايرهوف ثم سباط وكيندي وود من انجاز أعمالهم التي يمكن اعتبارها تكميلية .. في هذا الحقل . وعلى هذا فان المعلومات المتوفرة لدينا تشير الى انقطاع التأليف في هذا الحقل في القرن السادس عشر واقتصار ممارسة طب العيون على الأطباء غير المتخصصين على نقيض ما كان عليه الأمر في عصور ازدهار الطب العربي بل منذ البداية .

كذلك فان ممارسة جراحة الكسور ( التجبير ) قد توقف تطورها واقتصرت رغم انتشارها الواسع في أوساط معينة وأسر طبية توارثت ممارسة هذه المهنةوالاحتفاظ بسرها فعادت مهنة الطب القهقرى . وغاب الاساتذة الكبار الذين كنا نراهم حتى عصر ابن النفيس في البيمارستانات يدرسون تلامذتهم ويشرفون على معالجتهم للمرضى .

وكذلك فان تجارة الأدوية والأعشاب المستعملة في الطب قد اقتصرت على شكل بسيط من أشكال « العطارة » مشيرة الى توقف تطور علم الصيدلة الذي انفصل عن علم الطب وتطور تطوراً باهرا على أيدي العرب في عصر الازدهار .

ان السادة المؤرخين مطالبون بتفسير هذه الظواهر ••• وبالبحث عما اذا كانت الظواهر نفسها مرئية في تطور العلوم الاخرى في هذا العصر •

وان غياب هذه المدارس وانحسار المهنة أزال ظاهرة « تجانس المعرفة » الطبية على طول البلاد وعرضها •• كما كان عليه الأمر في عصر الازدهار ••• فان العقار الذي يوصف في منطقة من بلاد الشام لا يوصف في غيرها •••

ويبدو لي ان هذه الظاهرة لم يستفحل أمرها في بعض المناطق ••• بسبب توفر المراجع المكتوبة ••

فنحن اذن أمام ظاهرة « التراث المنحط » بأجلى معانيها •

وعلى كل حال فانه يخيل إلي •• انه يتعذر علينا أن نتحدث عن « طب شعبي عربي » بل يجب أن نتحدث عن « تراث طبي منحط » •

اذا كانت هذه الملاحظات الاولية قليلة••• فإن الأمل كبير في أن دراسة هذا القرن دراسة أوسع وأشمل وأدق ستتيح لنا إغناء أو تعديل هذه الملاحظات •

# علم السموم في الطب العربي

د. محمد زهير البابا
كلية الصيدلة - جامعة دمشق



**مقدمة :**

في شهر نيسان من عام ١٩٧٩ عقد في جامعة حلب الندوة الثانية لتاريخ العلوم عند العرب . وقد حضر هذه الندوة لفيف من العلماء المهتمين بتاريخ العلوم ، وكان من جملتهم بضعة أطباء ومؤرخين جاؤوا من الهند وباكستان . وقبيل انتهاء المحاضرات الطبية قام أحد هؤلاء العلماء، وهو طبيب من مدينة كلكتا ، فحمل حملة شديدة على المؤرخين العرب المعاصرين ، لتجاهلهم الطب الهندي وتأثيره في الطب العربي ، وقال مستشهدا : « ان ابن أبي أصيبعة ، ومن قبله ابن النديم وغيرهما من المؤرخين ، وكذلك الطبري والرازي والبيروني وغيرهم من المؤلفين في الطب العربي القديم ، قد ذكروا أسماء كثير من الأطباء الهنود ، الذين جاؤوا ، الى البلاد العربية والاسلامية فزاولوا المهنة ، أو الذين كانت لهم مؤلفات مشهورة اقتبس منها العرب كثيراً ، وضمنوا كتبهم نصوصاً كاملة منها » .

ولما كنت حاضراً تلك الجلسة فقد طلبت الكلام للرد عليه وقلت : « كلنا يعلم بأن مدينة بغداد قد ورد عليها منذ عهد المنصور فئتان من الأطباء ، احداهما جاءت من جند يسابور ، وكانت ثقافة أفرادها مزيجاً من اليونانية والفارسية والسريانية ، ويدينون بالديانة النصرانية ، وكان من أشهرهم جورجيوس بن بختيشوع ، كبير أطباء البيمارستان ، وعائلته وطلابه ، وكذلك

ماسويه الخوزي وابنه يوحنا بن ماسويه ، وسابور بن سهل صاحب الاقرباذين المشهور ، وأبو قريش عيسى أول من أطلق عليه لقب الصيدلاني في تاريخ الطب العربي ، وغيرهم كثيرون •

أما الفئة الثانية فكانت من الاطباء الهنود ، جاءت بتشجيع من العائلة البرمكية ، وكان من أشهرهم الطبيب منكه، وصالح بن بهلة، وغيرهم من البوذيين • وكان من البديهي أن يحوز أطباء جند يسابور ثقة الخلفاء المسلمين وثقة عامة الشعب ، لعدة أسباب : أولها انهم كانوا من أهل الذمة ، يضاف الى ذلك انهم كانوا أقرب صلة ونسباً الى العرب من النواحي اللغوية والعرقية والتاريخية •

ومع ذلك فان المؤرخين والمؤلفين في الطب العربي لم يغمطوا الاطباء الهنود حقهم ، بل ذكروا حسب شهادة الزميل الهندي ، فضل هؤلاء الاطباء وذكروا أسماء مؤلفاتهم وما أقتبس العرب منها » لقد ذكرتني هذه المناقشة ، التي كان محورها تأثير الطب الهندي في الطب العربي ، بمخطوطة قديمة نادرة ، كنت تصفحتها في المكتبة الظاهرية بدمشق ، عنوانها « كتاب شاناق في السموم والترياق » وقررت أن أنتهز أول فرصة للقيام بدراستها وتحقيقها للاطلاع على ماوصل اليه الطب الهندي قديماً في علم السموم • ولما دعاني المجلس الأعلى للعلوم ، للاشتراك بأسبوع العلم التاسع عشر ، وجدت أن خير ما أتكلم به هو علم السموم في الطب العربي ، وصلته بعلوم الشعوب القديمة والحديثة•

●● يعتبر علم السموم من العلوم القديمة بموضوعها الحديثة بأساليبها • وقد اشترك كثير من شعوب العالم بتطوير هذا العلم ، لذلك لابد لنا من ان نشرح مراحل تقدمه هذه عند كل من الشعوب الرئيسية التي شاركت في بناء حضارتنا •

**التسمم العفوي والتسميم القضائي :**

من المعلوم ان الانسان البدائي ، منذ أن ظهر على وجه الارض ، كان عرضة لمجموعة من المصائب الطبيعية، التي كانت تهدد كيانه وتقضي على عدد كبير من أفراده • وكانت النباتات والحيوانات السامة تعتبر من ألد أعداء الانسان، الذي صعب عليه لفترة طويلة من الزمن ، أن يميز بين النبات النافع والنبات الضار، والحيوان الذي يمكن أكل لحمه ، والحيوان الذي يقضي عليه اذا أكله •



وبنتيجة عدد كبير من التجارب الحسنة والسيئة ، والتي دامت آلاف السنين ، استطاع الانسان البدائي ان يصنف النباتات والحيوانات التي تعيش الى جواره في فئتين :

أولا ــ نباتات وحيوانات مأكولة ، لايوجد أي خطر من الاكثار منها ، واعتبرها الجزء الاساسي من غذائه •

ثانيا ــ نباتات وحيوانات تتجلى في بعض أقسامها أو جميعها صفات غير مستحبة، كالرائحة الكريهة أو النتنة أو الواخزة ، والطعم المر أو المغثي أو الحريف ، فتجنبها واعتبرها مؤذية لايجوز أكلها •

ولكن نتيجة الخطأ أو التجربة الحذرة أو التقليد لبعض الحيوانات ، اطلع الانسان على الخصائص الدوائية لبعض النباتات التي كان يتجنبها ، فتجرأ على تناولها بمقادير قليلة ، وضمن ظروف معينة ، فأعانته على التخلص من بعض أمراضه ، كما ساعدته على التخلص من بعض أعدائه • وقد بقيت مجموعة كبيرة من النباتات الطبية ، التي لم يهتد الانسان لفوائدها حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وكانت تصنف في جملة السموم البحتة ، الي التي لايجوز استعمالها مهما كانت الظروف •

ومن مصائب الطبيعة التي صادفها الانسان الحيوانات الضارية والحشرات السامة • ومما لاشك فيه ان المناعة والمقاومة الذاتية لجسم الانسان قد لعبتا دورا مهما في دفع أذى الجراثيم والذيفانات الحيوانية والنباتية عنه ، ولكنهما مع ذلك لم تكونا كافيتين لحفظ صحة الانسان وبقائه دائما • لذلك لجأ الى النباتات والمواد المعدنية يطلب مساعدتها في شفاء لدغ الافاعي ولسع العقارب ونهش الضواري ، فصنع منها الترياقات وحضر بعض الادوية البسيطة • كما لجأ أيضا الى النباتات الغنية بالزيوت الراتنجية أو المواد السامة فاستعملها لتنفير الحشرات والحيوانات الضارة ، أو للقضاء عليها، وذلك بتبخير مساكنه وتعفير فراشه وتسميم سهامه •

لقد لجأت بعض الشعوب القديمة ، منذ فجر التاريخ ، الى ما يسمى بسموم التجربة Poisons d'épreuve ، وهي مواد مؤذية كانت تعطى كل من يشتبه بارتكابه جرماً يستحق عليه عقاب الموت ، فاذا نجا من أذاها اعتبر بريئاً ، ومن قضي عليه عدّ مجرماً واستحق عقابه • وقد تحولت سموم التجربة ، عند بعض الشعوب ، الى سموم قضائية Poisons judiciaires ، يجبر على تناولها المذنب ، وذلك كما تم للفيلسوف سقراط[٢] ، الذي حكمت عليه مدينة أثينا بالموت ، فأجبر على تناول منقوع الشوكران السام فمات •

### علم السموم قبل اليونان :

مما لاشك فيه أن معرفة التأثير الدوائي والسام للنباتات الطبية كان يعتبر من أهم أقسام علم الطب • وقد تجمعت المعلومات الاساسية في العقاقير والنباتات السامة طيلة قرون عديدة على يد الكهنة والسحرة وجامعي الاعشاب وحكماء وشيوخ القبائل • ولما قامت الصناعات المعدنية المختلفة ، منذ عصر البرونز وما بعده ، تعرف الانسان مجموعة كبيرة من المواد السامة • وقد استعملها في تحضير الزجاج والخزف والصابون ، أو صبغ بها الشعر والالياف والانسجة ، كما اهتدى أيضا الى بعض المركبات السامة الاخرى أثناء صنعه للاسلحة والادوات النحاسية والرصاصية والحديدية •

ويقول ابن أبي أصيبعة « وممن اشتهر بالسموم ( هرمس الثالث ) فانه سكن مدينة مصر وكان بعد الطوفان • وهو صاحب كتاب الحيوانات ذوات السموم • وكان طبيباً فيلسوفاً عالماً بطبائع الادوية القتالة والحيوانات المؤذية •

وكان جوالا في البلاد طوافاً بها ، عالماً بالمدائن ، وطبائعها وطبائع أهلها • وله كلام حسن في صناعة الكيمياء نقتبس منه ما يتعلق بصناعات كثيرة كالزجاج والخرز والغضار وما اشبه ذلك • وكان له تلميذ يعرف باسقلبيوس وكان مسكنه بأرض الشام » •

ويقول المؤرخ جورج سارتون في كتابه تاريخ العلوم « لقد بلغ الطب أوجه على يد المصريين في القرن السابع عشر قبل الميلاد وما قبله • أي قبل العصر الابقراطي بأكثر من ألف سنة • ووصلت شهرته الى بلاد اليونان ، كما تشهد بذلك الاوديساو تاريخ هيرودوت والمصنفات الابقراطية » ثم يقول بعد ذلك :

« ومن الممكن أيضا أن يكون اليونان قد اقتبسوا شيئاً من المعارف الطبية البابلية ، الا أنهم توصلوا منذ عهد هوميروس الى استنباط الكثير من المعلومات بجهدهم الخاص • وما كاد القرن الخامس قبل الميلاد ينصرم حتى وصل اليونان بالطب الى مستوى أرفع جداً مما كان عليه سابقاً في مصر أو في بلاد ما بين النهرين » •

ويذكر هوميروس في بعض اشعاره أن النساء في بلاد اليونان كن يشتغلن بالاعمال الطبية من تمريض وجمع أعشاب واعداد عقاقير ، مثل اعداد الشراب المخدر المهدىء Pharmacon nepenthès الذي أخذت هيلانة سر صنعه عن امرأة مصرية » •

**علم السموم في العصر اليوناني :**

ان موضوع السموم والتسميم الجنائي أمر لم يكن من المستحب الخوض فيه عند اليونان • وقد أورد جالينوس في كتابه السموم أسماء بعض أشخاص ورد ذكرهم في الاساطير المصرية واليونانية ، ممن اشتهروا بعلم السموم ، أمثال حوروس وأورفه وهليودور وغيرهم ، لكنه أضاف قائلا : « وعلى المرء أن يكون حذراً وان يتحاشى من الكلام عن السموم ، وألا يبين تركيبها للعامة ، لانه من الممكن أن يستفيد منها هؤلاء الناس وأن يرتكبوا الجرائم » •

لم يكن يعرف عن الشعب اليوناني ، قبل زمن الاسكندر المكدوني ، أن أفراده أو حكامه قد لجؤوا الى السموم للتخلص من أعدائهم • ولكن اذا رجعنا الى قسَم ابقراط ، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، نجد في نصه الجملة التالية « وأقسم ألا أعطي اذا طلب مني دواء قتالا ، ولا أشير أيضاً بمثل هذه المشورة » •

لقد امتنع ابقراط عن البوح بأسماء السموم الضارة ، كما أنه لم يؤلف أي كتاب يبحث في السموم ، لا من ناحية أنواعها ، ولامن جهة تأثيرها وعوارض التسمم بها •

يقول الدكتور كوهين ابرست في مقدمة كتابه علم السموم ما يلي :

« لقد استفادالانسان منخصائص السموم النباتية والحيوانية والمعدنية ، ولجأ الى التسميم الجنائي منذ أقدم العصور • ولكن لايوجد لدينا معلومات كافية عن المواد التي استعملها الانسان لهذا الغرض ولاعن الطرق التي لجأ اليها »

ثم يضيف الى ذلك قوله : « لقد سعى الجناة منذ القديم الى الحصول على سموم بطيئة التأثير ، بحيث يعسر معها كشف الجريمة .

وقد تكلم الفيلسوف والطبيب اليوناني تيوفراست ( ٣٧٢ — ٢٨٧ ق٠م ) عن سم بطيء، يتخذ من جذر خانق الذئب ، وتحدث فيه الوفاة بعد شهرين او ثلاثة من تناوله » .

**علم السموم في العصر الهلنستي :**

توفي الاسكندر المكدوني ( ٣٢٣ ق٠م ) وخلف امبراطورية واسعة امتدت من نهر السند شرقاً الى صحراء ليبيا غرباً — واقتسم قواده من بعده المقاطعات التي كانت تتألف منها هذه الامبراطورية العظيمة ، فظهرت الى الوجود ممالك ودويلات تفاعلت فيها الحضارة اليونانية مع الحضارات الشرقية القديمة من هندية وفارسية ومصرية وسريانية .

لقد حاولت الدولة الرومانية ، بعد قضائها على الدولة اليونانية ( ١٤٦ ق٠م ) وعلى نفوذها في أوربا ، أن تستولي على الدويلات التي خلفها الاسكندر في بلاد الشرق ، فثارت بسبب ذلك حروب طاحنة دامت عدة قرون . ولم يكتف الرومان ، خلال هذه الحروب ، باستعمال الاسلحة التقليدية للفتك بأعدائهم ، بل لجؤوا الى وسيلة جديدة لم يعرفها العالم القديم، وهي التخلص من كبار خصومهم بدس السم لهم في الطعام او الشراب . كما درجت في هذا العصر عادة الانتحار بالسم ، وهي الطريقة التي كان يلجأ اليها بعض الحكام او القواد حينما تضيق بهم السبل ، فيؤثرون أن يقضوا على أنفسهم بيدهم ، خوفاً من أن يقعوا في أيدي أعداء يعذبونهم ويحقرونهم ويمثلون بهم قبل أو بعد اعدامهم . ويعتبر هانيبال ملك قرطاجة ، وعدو روما الاول ( ٢٤٧ — ١٨٣ ق٠م ) من أشهر عظماء التاريخ الذين لجؤوا الى الانتحار بالسم خوفا من الوقوع في أيدي أعدائه ، وأمثاله عديدون .

يقول المؤرخ جورج سارتون (٣) « ان الطبيب أبو للودوروس الاسكندري ، والذي كان يعيش في أوائل العصر البطليموسي ، كانت له بعض الرسائل التي تكلم فيها عن الحيوانات السامة ، كما كانت له رسالة تناول فيها العقاقير الضارة او المميتة . ويبدو أن تلك الرسائل المفقودة كانت هي المصدر الرئيسي لكثير غيرها مماثلة لها ظهرت فيما بعد » ويضيف سارتون الى ذلك قوله : « ان أول من استفاد من مؤلفات أبوللودوروس هذه الشاعر نيكاندروس ( ٢٠٤ — ١٣٨ ق٠م ) ، الذي كان كاهناً في معبد أبولون القريب من مدينة قولو فونيا في آسيا الصغرى . وقد كتب قصائده في موضوعات عديدة من حماسية وغزلية ، ولكن أغلبها كان تعليميا في تربية الماشية والنحل . ومن أشهر قصائده اثنتان احداهما تكلم فيها عن الحيوانات السامة والثانية تكلم فيها عن العقاقير المضادة للسم » .

ويذكر الدكتور سارتون(٤) ان اتاللوس الثالث ، آخر ملوك برغاما (١٣٨—١٢٣ق٠م) قد بحث في النباتات السامة ليعرف كيف يمكن

استعمالها للتخلص من شخص متعب ، وبنفس القدر من الاهمية ، ليعرف كيف يستطيع المرء وقاية نفسه منها ، اذا ما خدع فابتلع عصارتها » .

وفي القرن التالي اشتهر الملك ميتريدات السادس اوالكبير ، وهو أحد الحكام البارزين الذين ناصبوا روما العداء . وقد حكم مقاطعة بنطس Pont - Euxin الواقعة شمال شرقي آسيا الصغرى ، واستمرت حروبه مع الجيش الروماني فترة طويلة ( ٨٨ — ٦٣ ق.م ) وانتهت بهزيمته وقتله على يد القائد الروماني بومبي Pompée ، ويذكر بعض المؤرخين أنه انتحر بتبادل السم أيضاً[٥] .

كان ميتريدات يخشى المؤامرات والدسائس التي كانت تحاك ضده . وقد أمضى حياته متأثراً بهذا الهاجس ، فسعى جهده الى تقوية جسده والمحافظة على قوته البدنية . لذلك قام بدراسة الحشرات والنباتات السامة ، وحاول أن يكسب جسده مناعة ضد سمومها ، وذلك بتناول مقادير قليلة منها . وكان يزيد تلك المقادير تدريجياً حتى يعتاد جسده على أذاها . وقد اشتق من اسم ميتريدات اسم ترياقي مشهور في الطب اليوناني والطب العربي هو ( الميتريديطوس ) . وظل الاطباء والدجالون ، حتى نهاية القرون الوسطى يستعملونه كدواء ناجع للوقاية والعلاج من مختلف السموم .

واذا رجعنا الى معجمات المصطلحات الطبية الحديثة نجد فعل mithridatiser ، وهو يعني اعطاء احدى الموادالسامة بمقاديرقليلة ومتزايدة، بقصد اكساب الجسم مناعة ضد تلك المادة .

**علم السموم والتسميم الجنائي عند الرومان :**

لقد ذكر المؤرخ الروماني Tite - live ( ٥٩ ق.م — ١٧ م )[٦] عدة حكايات قديمة عن التسمم الجنائي ، من أشهرها الحوادث التي قامت بها مجموعة من عشرين امرأة رومانية ، اشتركن بصنع مشروب سام كن يقدمنه لاعدائهن . وقد قضت المحكمة ، بعد ثبات الجرم ، بأن يتناولن نفس المشروب ، وقد قضي عليهن جميعاً .

ويقال بأن القائد الروماني المشهور ( جرمانيكوس ) ، ابن أخت الامبراطور أوغوست ، قد توفي ( ١٥ — ١٩ ق.م ) نتيجة تناوله سم بطيء ولم يعرف أصله .

وفي عهد الامبراطور الروماني نيرون وأمه أغربين Agrippine اشتهرت امرأة تدعى لوكوست Locuste ، كانت تساعد نيرون وأمه على التخلص من أعدائهما ( ٣٧ — ٦٨ م ) وذلك بدس السم لهم . الا أن لايوجد لدينا حاليا أي معلومات جدية عن السموم التي كانت تستعمل زمن الامبراطورية الرومانية ، كما لانعلم شيئاً عمن كان يحترف تحضيرها واستعمالهاأمثال لوكوست وغيرها .

ويرجح الدكتور كوهين ابرست أن كبريت الزرنيخ ، وهو مادة طبيعية معروفة ومنتشرة في آسيا الصغرى وبلاد فارس ، كان من أكثر السموم استعمالا في ذلك العهد . ومن المرجح أنقدماء اليونان والرومان،قد اهتدواواستعملوا بلا ماء الزرنيخي ، الذي يمكن الحصول عليه

من شيء كبريت الزرنيخ ، علماً بأن المادة الاخيرة هي غير سامة عملياً ، لأنها غير منحلة بالماء ، بينما بلاماء الزرنيخي واملاحه كلها مركبات منحلة ، لذلك فهي شديدة السمّية •

لقد استند العالم برتلو Berthelot ، الذي أورد الفكرة الأخيرة في كتابه المسمى ( مجموعة السيمائيين اليونان Collection des alchimistes grecs ) الى نص يعزى الى عالم يوناني يدعى Olympiadore وصف فيه طريقة الحصول على مادة متبلورة بيضاء تشبه الشب نتيجة شيء الزرنيخ ( أي كبريت الزرنيخ ) • استعمل اليونان ومن بعدهم الرومان جذور الكندس ( أو الخربق الابيض ) للتخلص من الفأر والذباب • ويذكر العالم والمؤرخ اللاتيني Aulic - Gelli ( من القرن الثاني للميلاد ) ان الغاليين ، وهم سكان فرنسا القدماء ، كانوا يسممون سهامهم بعصارة الخربق •

لقد شاع استعمال خانق الذئب ، وهو نبات شديد السمية ويصادف بكثرة في ايطاليا، في التسميم الجنائي • وذكر العالم الروماني Pline ان المدعو Calpurnius Bestia قد لجأ الى تسميم زوجاته باستعمال هذا العقار السام •

وفي قصائد الشاعر نيكاندر ورد ذكر لبعض السموم المعدنية كالمرتك Litharge والاسفيداج Ceruse والجبس Gypse والنورة أو الكلس الحي • وعرف في زمن ديوستوريد تأثير الزرنيخ والكلس في حلق الشعر •

ويعتبر الأفيون وخلاصة الخشخاش من أكثر السموم التي استعملت لمقاصد جنائية في آسيا الصغرى وبلاد اليونان • وقد استعملت هذه المادة أيضا كدواء مضاد للسم بنفس الوقت، ذلك لأنها تعتبر من المركبات الرئيسية الداخلة في تركيب ترياق ميتريدات ومن جاء من بعده •

وفي ذلك الامبراطور نيرون ( ٥٤ ــ ٦٨ م ) اخترع طبيب كريتي ، اسمه اندروماخس ، ترياقاً آخر ، حل محل ترياق ميتريدات ، وكان أهم مادة جديدة أضيفت الى الترياق الاخير هو لحم الافاعي •

**أهم المؤلفات اليونانية في علم السموم :**

ظهر في العصرين الروماني والبيزنطي فئة من الاطباء ، أكثرهم من أصل يوناني ، وضعوا مجموعة كبيرة من المؤلفات الطبية • وقد تكلموا في بعض كتبهم عن السموم وترياقاتها نذكر منهم :

**١ ــ روفوس الافسسي :**

من أطباء القرن الاول للميلاد ، تكلم عن ابن أبي أصيبعة(٧) ، فقال : « انه لم يكن في زمانه أحد مثله في صناعة الطب • وقد ذكره جالينوس في بعض كتبه ونوه بفضله ونقل عنه » ويضيف ابن أبي أصيبعة الى ذلك (٨) : « ويقول جالينوس في كتابه ــ في نفي الغم ــ انه احترق له في الخزائن العظمى التي كانت للملك بمدينة رومية كتب كثيرة وأثاث له قدر • وكان بعض النسخ المحترقة بخط أرسطوطاليس ، وبعضها بخط انكساغوارس واندروماخس » ويقول

( المبشر بن فاتك ) ان من جملة ما احترق لجالينوس في هذا الحريق كتاب روفوس في الترياقات والسموم وعلاج المسمومين ، وتركيب الادوية بحسب العلة والزمان » .

ويذكر ابن النديم في الفهرست أن لروفوس كتاباً في الادوية القاتلة ، وآخر في الترياق ، ويتألف كل من الكتابين من مقالة واحدة .

٢ ـ دياسقوريد العين زربي :

طبيب يوناني اللغة ، شامي المولد ، عاش في القرن الاول للميلاد . وهو صاحب كتاب الاعشاب المشهور ، الذي يضم جميع الادوية المفردة التي عرفها اليونان والرومان في زمانه . ويتكلم ابن أبي أصيبعة عن هذا الكتاب فيقول[٩] :

« وكتاب دياسقوريدس هذا خمس مقالات . ويوجد متصلا به أيضاً مقالتان في سموم الحيوان تنسب اليه ، وانها سادسة وسابعة » ثم يذكر بعد ذلك أغراض مقالات هذا الكتاب واحدة واحدة . فيقول : ان المقالة الرابعة تشتمل على ذكر أدوية أكثرها حشائش حارة مسهلة ومقيئة ، كما تضم حشائش نافعة من السموم » .

يضم كتاب دياسقوريد عددا لا بأس به من السموم الحيوانية والنباتية والمعدنية . وكان من آرائه أن السموم ، ولو تعددت أنواعها ، فانها ذات تأثير متشابه . وقد تكلم عن الصعوبة التي يصادفها الباحث في الكشف عن الصفة المميزة لسم ما عن سم آخر . ولاحظ أيضاً أن الاعراض الناتجة عن التسمم تشبه أحياناً الاعراض الناتجة عن بعض الأمراض .

أما الطريقة التي ينصح دياسقوريد بالرجوع اليها في حالة التسمم فهي تقريباً مشتركة بين جميع السموم . وهي وتقضي بتحريض الجسم على لفظ السم بأسرع طريقة ممكنة ، وخاصة باللجوء الى التقيؤ بواسطة مزيج من ماء فاتر وزيت ، أو باستعمال مطبوخ لبعض الأعشاب[١٠] .

٣ ـ جالينوس :

طبيب يوناني ، ولد في مدينة برغاما في آسيا الصغرى . وكان مولده كما ذكر ابن أبي أصيبعة بعد زمان المسيح بتسع وخمسين سنة[١١] ويقول عنه « انه كان خاتم الأطباء الكبار المعلمين . وانه ليس يدانيه أحد في صناعة الطب ، فضلا عن أن يساويه . ويعود السبب في ذلك حسب رأي ابن أبي أصيبعة الى أنه عندما ظهر وجد صناعة الطب قد كثرت فيها أقوال الأطباء السوفسطائيين ، وانمحت محاسنها ، فانتدب لذلك ، وابطل آراء أولئك ، وأيد وشيد كلام ابقراط وآراء التابعين له ، كما صنف في ذلك كتبا كثيرة . ولم يجيء بعده من الأطباء إلا من هو دون منزلته ومتعلم منه » .

ولجالينوس مصنفات كثيرة ، كان الفضل لحنين بن اسحق وتلامذته في ترجمتها الى اللغة العربية ، ومن أشهر كتبه المتعلقة بعلم السموم :

آ ـ كتاب الادوية المقابلة للأدواء ، جعله في مقالتين ، وصف في المقالة الأولى منه أمر

الترياق ، وفي المقالة الثانية منه أمر سائر المعجونات •

ب ــ كتاب الترياق الى مغيليانوس ويتألف من مقالة واحدة •

جـ ــ كتاب الترياق الى قيصر ، ويتألف من مقالة واحدة أيضا •

د ــ كتاب في الأدوية المكتومة ، ويتألف من مقالة واحدة أيضا ، وهو من الكتب التي تنسب الى جالينوس • قال حنين بن اسحق[١٢]: « ان غرض جالينوس في هذا الكتاب ان يصنف ما جمعه طول عمره من الأدوية الخفية الخواص ، وجربها مرارا كثيرة فصحت ، فكتمها عن أكثر الناس ضناً بها عنهم ، ولم يطلع عليها الا الخواص » •

هـ ــ كتاب في الأدوية المفردة ، جعله في احدى عشرة مقالة • وقد اهتم في هذا الكتاب بقوى الادوية المفردة بصورة خاصة ، فوصف في مقالات ثلاث قوة دواء دواء من الأدوية التي هي أجزاء من النبات[١٣] ثم في المقالة التاسعة قوى الادوية التي هي مما يتولد في أبدان الحيوان• ثم في المقالة الحادية‌عشرة قوى الأدوية التي هي مما يتولد في البحر •

جاء بعد جالينوس جماعة من الأطباء ، تأثروا بتعاليمه وكتبه ، وكان أشهرهم : أورياسيوس وفيلغريوس ( من القرن الرابع للميلاد ) ، وبولس الاجنيطي ( من القرن السابع للميلاد ) • وقد اشتهر الطبيب فيلغريوس بمقالتين تكلم في الاولى عن صفة الترياق وفي الثانية عن عضة الكلب الكلب •

### أنواع السموم التي عرفها اليونان والرومان

لقد أحصى العالم Hoefer ، في كتابه تاريخ الكيمياء ( عام ١٨٦٦ ) ، السموم التي ورد ذكرها في مؤلفات دياسقوريد وجالينوس فكانت كما يلي :

آ ــ سموم حيوانية : ذراريح ــ قرادة الثور Bupraste ــ دم الثور المتفسخ ــ العلق ــ العسل السام •

ب ــ سموم نباتية : عصارة الخشخاش والأفيون ــ بذور البنج الأبيض والأسود ــ اليبروح ــ الشوكران ــ خانق الذئب ــ اللحلاح ــ الخربق بنوعيه ــ الفطور السامة ــ ايتوعات •

حـ ــ سموم معدنية : كبريت الزرنيخ ( أو الارسنيك ) ــ كبريت الزئبق ( Cinabre ) ــ المرتك ( Litharge ) الاسفيداج ( ceruse ) ــ الجبس ــ النورة ( أي الكلس الحي وحده أو مع الزرنيخ ) •

### « علم السموم والتسميم الجنائي في العصر الاسلامي »

لقد كان لظهور الدين المسيحي أولا والدين الاسلامي ثانيا أثر كبير في تهذيب النفوس • ويذكر لنا التاريخ عددا محدودا من حوادث التسمم الجنائي التي حدثت بعد ظهور الاسلام نذكر منها ما يلي :

### ١ – قصة الشاة المسمومة (١٤) :

« ورد في كتب السيرة النبوية أن امرأة يهودية أهدت الى النبي شاة مصلية بخيبر ، فأكل النبي منها وأكل صحابته . ثم قال امسكوا والتفت الى المرأة وسألها : هل سممت هذه الشاة ؟ فقالت من أخبرك بهذا ؟ – قال هذا العظم ، وأشار الى ساق الشاة وهي في يده . فقالت : نعم . قال لِمَ ؟ – قالت أردت ان كنت كاذباً أن يستريح منك الناس ، وان كنت نبياً لم يضرك »

واحتجم النبي على كاهله ، حجمه أبو هند بالقرن والشفرة . وبقي بعد ذلك ثلاث سنين حتى كا نوجعه الذي توفي فيه .

### ٢ – مقتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد :

روى أبوالفرج علي بن الحسين الأصبهاني، في كتابه المعروف بالاغاني ، ان معاوية لما أراد أن يظهر العقد ليزيد قال لاهل الشام : ان أمير المؤمنين قد كسرت سنه ورقد جلده ودق عظمه واقترب أجله ، ويريد أن يستخلف عليكم فمن ترون ؟ – فقالوا عبد الرحمن بن خالد بن الوليد ، فسكت وأضمرها . ودس ابن أثال الطبيب اليه فسقاه سماً فمات .

### ٣ – مقتل الحسن بن علي :

وفي تاريخ الطبري ان الحسن بن علي بن أبي طالب قد مات مسموما في أيام معاوية . وكان عند معاوية كما قيل دهاء ، فدس الى جعدة بنت الاشعث بن قيس ، وكانت زوجة الحسن ،شربة وقال لها : ان قتلت الحسن زوجتك يزيد . فلما توفي الحسن بعثت الى معاوية تطلب قوله ، فقال لها في الجواب أنا أضن بيزيد .. »

### ٤ – مقتل الاشتر والي مصر :

نقل ابن أبي أصيبعة عن أبي عبد الله محمد بن عمر الواقدي ان علي بن أبي طالب بعث بالأشتر واليا على مصر . فلما بلغ معاوية مسيره دس الى دهقان بالعريش فقال : ان قتلت الأشتر فلك خراجك عشرين سنة . فتلطف له الدهقان وسأل : أي الشراب أحب اليه فقيل العسل . فقال عندي عسل من عسل برقة فسمه وأتاه به فشربه فمات .

كان ابن أثال طبيباً متقدماً من الأطباء المتميزين في دمشق ، نصراني المذهب[١٥] . ولما ملك معاوية بن أبي سفيان دمشق اصطفاه لنفسه وأحسن اليه . ويقول ابن أبي أصيبعة ان ابن أثال كان خبيرا بالادوية المفردة والمركبة وقواها، ومنها سموم قواتل ، وكان معاوية يقربه لذلك كثيرا . ومات في أيام معاوية جماعة كثيرة من أكابر الناس والامراء من المسلمين بالسم .

لقد جرت العادة عند بعض الخلفاء الامويين والعباسيين ، وكذلك لدى بعض الأمراء ، أن يكون لكل منهم طبيب يشرف على غذائه ودوائه. فكان ابن أثال طبيب معاوية ، والحكم الدمشقي طبيب مروان بن الحكم ، وتياذوق طبيب الحجاج واشتهر يوحنا بن ماسوية كطبيب للخلفاء العباسيين ، خدم بصناعته المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل .

ويقول ابن أبي أصيبعة على لسان سليمان

بن حسان[١٦]: «كان ملوك بني هاشم لايتناولون شيئا من أطعمتهم الا بحضرته • وكان يقف على رؤوسهم ومعه البراني بالجوارشنات الهاضمة المقوية للحرارة الغريزية في الشتاء ، وفي الصيف بالأشربة الباردة • وقد ألف يوحنا بن ماسويه مجموعة من الكتب الطبيةوالصيدلانية ،منهاكتاب في السموم وعلاجها وآخر في تركيب الأدوية المسهلة واصلاحها • وكان المأمون به واثقاً ومعجباً ، وكان لايشرب الادوية الا مما تولى تركيبه واصلاحه » •

**٥ ـ قصةحنين بن اسحق مع المتوكل (١٧) :**

قال عبيد الله بن جبرائيل بختيشوع في كتابه ( مناقب الاطباء ) ان حنيناً لما قوي أمره وانتشر ذكره بين الأطباء واتصل خبره بالخليفة أمر باحضاره • وكان الخليفة يسمع بعلمه ولا يأخذ بقوله دواء يصفه حتى يشاور فيه غيره، وأحب المتوكل امتحانه حتى يزول ما في نفسه عليه ، ظنا منه أن ملك الروم ربما كان عمل شيئاً من الحيلة به • فاستدعاه يوما وأمر بأن يخلع عليه ثم قال له: أريد أن تصف لي دواء يقتل عدوا نريد قتله ، ولايمكن اشهاره ونريده سراً فقال له حنين : يا أمير المؤمنين اني لم أتعلم الا الأدوية النافعة ، وما علمت أن أمير المؤمنين يطلب مني غيرها • فان أحب أن أمضي واتعلم فعلت ذلك • فقال الخليفة : ان هذا شيء يطول ، ثم رغبه وهدده ، وهو لايزيد على ما قاله الى أن أمر بحبسه • فلما كان بعد سنة أمر الخليفة باحضاره ، واحضار أموال يرغبه فيها ، وأحضر سيفاً ونطعاً وسائر آلات العقوبة ليرهبه بها •

ولما أصر على موقفه تبسم الخليفة وقال له : ياحنين طب نفساً ، فهذا الفعل كان منا لامتحانك ، لأنا حذرنا من كيد الملوك فأردنا الطمأنينة اليك • ثم قال الخليفة « يا حنين ما الذي منعك من الاجابة مع ما رأيته من صدق عزيمتنا في الحالين • فقال حنين : شيئان يا أمير المؤمنين هما الدين والصناعة ، قال فكيف ؟ ـ قال : الدين يأمرنا بفعل الخير والجميل مع أعدائنا فكيف مع أصحابنا وأصدقائنا •والصناعة تمنعنا من الاضرار بأبناء الجنس ، لأنها موضوعة لنفعهم ومقصورة على مصالحهم • ومع هذا فقد جعل الله في رقاب الأطباء عهداً مؤكدا بايمان مغلظة ان لايعطوا دواء قتالا ••• » •

لم يؤلف حنين بن اسحق كتباً في السموم ولكن له كتاب مشهور يعرف بكتاب المسائل • وقد ألحق به مقالتين شرح فيهما ما قاله جالينوس في الترياق • ويقال بأن هاتين المقالتين هما زيادات أضافها حبيش ، تلميذ حنين وابن أخته ونسبهما اليه •

**علم السموم في الطب الهندي(١٨)**

تبدأ مدونات الطب الهندي بكتاب اترافا ـ فيدا Athrava veda ، الذي يعود حسبما قيل الى الالف الاول قبل الميلاد • وفي هذا الكتاب نجدقائمة بأمراض مقرونة بأعراضها، لكنك تجدها محاطة بكثير من السحر والتعزيم •

لقد نشأ الطب في الهند ذيلا للسحر ، فالقائم بالعلاج كان يدرس ويستخدم وسائل مادية لشفاء المريض ، على أساس أن هذه

تساعد على نجاح ما يكتبه له من صيغ روحانية، ثم أخذ على مر الزمان يزيد من اعتماده على الوسائل الدنيوية ، ماضياً الى جوار ذلك في تعاويذه السحرية ، لتكون هذه معينة لتلك من الوجهة النفسية •

ان أعظم اسمين في تاريخ الطب الهندي هما الاثك سوسروتا ، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، وشاركا الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد • وقد ألف كل منهما موسوعة ( سامهيتا ) في الطب ، تشمل جميع علومه • ولما تزل هاتان الموسوعتان مأخوذا بهما في بلاد الهند • ويظهر أثر الطب اليوناني بصورة واضحة في الموسوعة الأخيرة • علما بأن الطب اليوناني قد تأثر لحد كبير بالطب الهندي ، وخاصة بما يتعلق بعلم العقاقير والسموم •

كان للأطباء الهنود شهرة خاصة في تحضير الترياقات المضادة للسموم • ويقول الأستاذ ديورانت أنهم لايزالون يفوقون الاطباء الاوربيين في علاج عضة الثعبان •

**« كتاب شاناق في السموم والترياق »**

قلنا فيما سبق ان جماعة من الأطباء الهنود جاؤوا بدعوة من البرامكة ، الى مدينة بغداد • وكان من أشهرهم الطبيب منكه الذي جاء في عهد الرشيد ، مصطحبا كتاب شاناق في السموم والترياق •• وقد قام منكه بترجمته من اللسان الهندي الى اللسان الفارسي ، وكان المتولي لنقله بالخط الفارسي رجل يعرف بأبي حاتم البلخي ، وفسره ليحيى بن خالد البرمكي • وفي عهد المأمون نقل هذا الكتاب الى اللغة العربية ، على يد العباس بن سعيد الجوهري ، وكان هو المتولي لقراءته على المأمون •

لهذا الكتاب خمس مخطوطات موزعة في دار الكتب بالقاهرة ومكتبة برلين والمكتبة الظاهرية بدمشق ومكتبة استانبول ومكتبة الموصل • وقد قام الزميل الدكتور سامي حمارنة بالمقارنة بين هذه المخطوطات فوجد بينها تقارباً شديداً •

تتألف مخطوطة المكتبة الظاهرية من (٤٠٦) ورقة من القياس المتوسط • وتتألف الصفحة من أحد عشر سطرا وكلها مكتوبة بخط نسخ جيد ومقروء ، وقد دونت فيها العناوين بالمداد الاحمر • أما تاريخ كتابة هذه المخطوطة فيعود الى سنة ٨٨١ هـ المصادف ١٤٧٦ م • ونجد في الصفحة الاولى من هذه المخطوطة وتحت العنوان السابق المقدمة الآتية : « وهو من أسرار حكماء الهند • وكان الملوك يصونون هذا الكتاب في خزائنهم عن أولادهم وخاصتهم وهو كتاب جليل القدر عظيم الخطر ، يشتمل على معرفة جميع السمومات لمجرد النظر اليها ، وصفة مجسها ، وما يعرض للإنسان من ذوقها ، ومن حصولها في المعدة ، وعلامات الاطعمة والاشربة المسمومة وغيرها ، مما يتناوله الانسان من الفواكه الرطبة واليابسة ، وعلامات الأشياء المسمومة من الثياب والبسط والفرش ، وما يلامس الجسد من الغسول والادهان والاكحال المسمومة ، وصفة السموم الموحية ( أي السريعة

التأثير ) ، والسموم المضاعفة القوى ، المسماة سم ساعة ، وترياقها • وفيه ذكر ترياق لجميع السموم والافاعي كلها ، لايضر من يستعمله شيء من جميع السموم والحيات • وفيه ذكر للادوية المحرضة والمرقدات والمبنجات وحلها »•

ويقول العباس بن سعيد الجوهري وهو الذي نقل هذا الكتاب من اللغة الفارسية الى العربية ما يلي :

« قال شاناق عظيم الهند في أول كتابه هذا، بعد أن حمد الله وأثنى عليه ، وحلف بعظيم البد ( البوذ ) ان النعم الظاهرة الفاشية زرّاعةللحسد في القلوب • والحسد مفتاح البغضاء ، والبغضاء تتيجتهاالعداوة بضمر المضمار • والمضمار ينقسم الى قسمين فأحد القسمين سر مكتوم والآخر جهار مظهور ••• »

لقد أراد شاناق أن يقول بأن مجالدة الاعداء تحتاج لأسلحة ظاهرة من جنود وعتاد وغير ذلك ، وأسلحة خفية كنشر الفتن ودس السموم • واعتبر سلاح السم أشدها فتكاً واخفاها أثراً •

وبعد أن يذكر صفات أهل العقل وحاجتهم الى الحذر والتوقي من غوائل أهل زمانهم من ملوك وأولاد وأخوة ، يبين حاجة الانسان بصورة عامة الى ما يديم صحته ويدفع عنه السقم ، وخاصة الملوك الذين بهم قوام أمر الناس وصلاح دهرهم • ويضيف الى ذلك قوله :

« والملوك وان كانوا مساوين للرعية في حد الانسانية ، الا انهم بالمملكة سادات ساسة • ومن الضروري القيام بحقهم وتحصينهم من عدوهم • ولذلك كان أسعد الناس عندهم حظاً وأقربهم لديهم مكانا ، وأعظمهم عندهم جاهاً من صرف همه ولطيف عنايته وفكره الى مصلحتهم والنصيحة لهم » •

يتألف كتاب شاناق من خمس مقالات متفاوتة في الحجم والتنسيق • وهو بصورة عامة مضطرب التأليف ، ولا يدل أسلوبه والمعلومات الواردة فيه على أن من قام بوضعه رجل يحذق الطب ، أو يعرف الاوصاف الحقيقية للسموم والعقاقير •

« المقالة الأولى »

لقد تكلم شاناق في هذه المقالة عن صفات الاشياء المسمومة من طعام أو شراب أو دواء أو محضر تجميلي ، مستندا الى أوصافها الظاهرية والحسية ، والتي تدل غالبا على فساد هذه المواد من جراء سطو الفطور أو الجراثيم عليها ، فيفسد هذا تركيبها ويغير من صفاتها • وذكر في هذه المقالة أيضا بعض الاعراض العامة التي يصاب بها المرء عند تناوله طعاما أو شرابا مسموما ، بدون تحديد لنوع السم •

**آ — علامات الطعام المسموم :**

**١ — في هيأته :**

علامة الطعام المسموم من الطبخ قبل انضاجه هو إمساك سيلانه في انائه وفورانه • وعلامته بعد انضاجه التغير والتن في مدة يسيرة ، وسرعة البرودة وذهاب الحرارة وسوء اللون والهيأة ، وكونه كاللعاب ، ويعلوه دارات كدارات ريش الطاووس •

وعلامات اللبن والعصارات الفاسدة هو

كثرة الزبد والنفاخات فيه ووجود خطوط تبدو فيه متصالبة كسلوك الخيوط والاوتار .

**٢ ــ في مجسه ولمسه باليد :**

هيجان الحرقة وتشنج الأظفار . وورم الأصابع .

**٣ ــ في ذوقه ووصوله الى الفم :**

وما يعتري من طعمه سيلان اللعاب والدبيب في الشفة والحرقة في الفم واللسان .

**٤ ــ وفي وصوله الى المعدة :**

رشحان العرق والغشي والقيء وتغير اللون والنفخة والقشعريرة ، ووجع العين وغشي نور البصر وتخلع الاوصال والعصر على الفؤاد وثوران بثور في الجسد .

**٥ ــ علامة كونه في البطن الاسفل :**

الغشي والحرقة والعطش والاسهال ووجع البطن والقرقرة الشديدة فيه بلا خروج منه ، وغشيان النعاس وتنكر الحواس وتغيرها . وزوال القوة وذبول الجسم وكسوف اللون ، فعند ذلك الهلاك .

**٦ ــ علامات النار للطعام المسموم :**

اذا لقي من الطعام المسموم شيء فيها ثارت ووثبت وثبة واحدة ، واشتد دويها وهريرها . وكان زفيرها شبيهاً بما يكون من صوتها عند إلقاء قطع الملح وأغصان الشجر الغض الرطب فيها دوائر كاستدارة الدراهم . ويصير لونها أخضر ممتزجاً بألوان كألوان قوس قزح. وتصير السنة لهبها الذي يرتفع منها كدرة اللون واهنة ، ورائحة دخانها كرائحة الانسان الميّت المحروق .

ويوالي شاناق بعد ذلك الكلام عن علامات الأشربةالمسمومة والاسوقة[١٩] والافشرجات[٢٠] والانبجات[٢١] والأدهان التي تؤكل والثمار ، وكلها علامات سطحية تستند الى تغير اللون أو تغير الرائحة . فاللبن والحليب الرائب المسموم علامته أن يكون عليه فطر أخضر ، والزبد والجبن الرطب المسموم يكون عليه لون أصهب ، أما العسل فيكون بلون السلق وهكذا.

**ب ــ علامات ما يلبس ويفترش وما يعلو اليد من ثياب :**

اذا سممت هذه الحاجات ظهر عليها لمع كدرة وسخة ، فان تركت تغير ريحها وتقطعت سلوكها[٢٢] . وما أصاب منها الجسد اعتراه الحكاك الشديد الحرقة ، مع عرق متتابع ، وكلما عرق اشتد به ذلك حتى يرم موضعه ويقرح ، ويتساقط لحمه ، ويعتريه الخبيثة[٢٣] ، فان لم يدارك بالعلاج هلك . أما الوبر والشعر والريش من الملابس فانها تتمرط وتتنتف ...

**ج ــ علامات التسمم في أنواع العطر والدخن والمروحات وبقية أدوية الزينة :**

وكلها علامات غير دقيقة ولا نوعية ، فمثلا علامات الكحل والذرور المسموم أن يعتري صاحبها أن تنساب دموعه المتواترة مع حمرة العين وحرقتها وغشاوتها ، ثم تظلم عليه فلا يبصر شيئاً .

د ـ علامات جامعة لمن أكل طعاما أو شرب شرابا مسموما :

أول ذلك عبوس وجهه وخضرة لونه وارتياع قلبه وتفزعه ودمعه ورعدته ، وقلقه وتقلبه الى الجهات والنواحي بفتور وانكسار ، وتضاحكه من غير ضحك وفي غير أوان ذلك ، وتستره واستخفاؤه بما والاه ، وقرقعة أصابعه بيده ، وخطوط يخطها في الارض ، وحكة رأسه وتثاؤبه وتمطيه ساعة بعد أخرى ، واعتماده على من يليه ، وكبوته وعثاره في مشيته كالسكران ، وتخليط في كلامه ... كل هذه الامور تدل على السموم البطيئة الغير موحيه .

« المقالة الثانية »

« في السموم السريعة التأثير »

تكلم شاناق في هذه المقالة عن تحضير بعض الوصفات ، التي أطلق عليها اسم دواء للتعمية ولئلا يشيع ذلك عند العامة . وسأذكر فيما يلي بعض النماذج من هذه الوصفات :

**الوصفة الاولى :**

يؤخذ فرخ صنونية ، وهو الخطاف ، فيلسع بأفعى حتى يموت . ثم تصيره بين صفيحتين من النحاس الاحمر لاصقتين به ، ثم يدفن في مزبلة أو في موضع عفن حتى يتعفن ويلتصق بعضه ببعض ، يخرج ثم يجفف في الظل ويسحق . وأخيراً يصير في قارورة ، فاذا احتيج اليه أخذ منه قدر حبة ويصير في طعام أو شراب .

**الوصفة الثانية :**

خذ الدابة المسماة ( سالامندرا ) وهي دابة تشبه السام ابرص الاصفر ، وعلامتها اذا ألقيت في النار اطفأتها . ألقها في اناء من الرصاص الأسود ، وذر عليها كندساً مسحوقاً . سد رأس الاناء وادفنه في الزبل أربعين ليلة . بدل له الزبل في كل خمسة أيام ، فانه يتهرأ ويعفن . ثم أخرجه وجففه واسحقه وارفعه . والمقدار نصف درهم في طعام حار أو بارد . والموت يحصل خلال ثلاثة أيام أو أقل .

ثم يذكر شاناق بعد ذلك عدة وصفات أساسها : دم الثور المتفسخ ــ مرارة النمر ــ أصل ذنب الأيل ــ مرارة كلب الماء ــ الحرباء وبيضها ــ الضفادع السامة ومرارة الافعى . ويعتبرها كلها من السموم السريعة التأثير لانه يقول : « وهذا أنفذ الاشياء وأسرعها ، ويتخذه الملوك تحت فصوص خواتيمها ، لتقتل أنفسها بها ، اذا خافت ان تقع في أيدي الأعداء » .

ويضيف شاناق الى سلسلة السموم الموحية ( أي الصاعقة ) ، مما يوضع في فصوص الخواتم ، الوصفة الآتية : يؤخذ من البيش البرهمي درهم ــ ومن أدمغة السام أبرص درهم .

لكنه لم يذكر طريقة التحضير ولانوعية التأثير ولاعوارض التسمم ، أو طريقة المعالجة للتخلص من السم .

« المقالة الثالثة »

ــ المرقدات ــ السموم المحدثة للرمد ــ السموم التي تحدث البرص ــ

**المرقدات :**

لتبنيج كل من حضر في المجلس يذكر شاناق عدة

وصفات منها :

**الوصفة الاولى :**

يؤخذ أفيون طري وعروق الحرمل وعاقر قرصا واصل البنج ، من كل واحد جزء • تدق وتمزج وتنخل ويبخر بها البيت •

**الوصفة الثانية :**

يؤخذ بزر البنج وأفيون وقنه ولادن وجنديا دستر ، من كل واحد وزن نصف درهم ، واذا أردت أن ترقد انسانا فرش على فراشه من هذه الخرقة التي فيها الدواء ، أو شمم من شئت فان يرقد من ساعته •

**للاصابة بالرمد :**

لقد ذكر شاناق عدة وصفات مؤذية تستعمل خارجا لكي تصيب الاعداء بالرمد نذكر منها :

**الوصفة الاولى :**

يؤخذ بلاذ ــ منزوع النوى ــ فربيون ــ شجرة مريم ، من كل واحد جزء • تدق هذه الادوية وتخلط بعد النخل بدهن بلسان ثم بدهن البنفسج • واذا أردت ان يصاب أحد بالرمد فادهن عينه من هذا المزيج من خارج •

**الوصفة الثانية :**

يؤخذ صمغ الزيتون ويحل بدهن الناردين ثم تمسح به العين من الخارج ، فلا يقدر على فتحها وتلتصق أجفانها •

**للاصابة بالبرص :**

يقول شاناق : اذا أردت ان تصيب انساناً ما بالبرص فاستعمل الوصفة التالية :

يؤخذ وزغة ( سام أبرص ) ويشق بطنها ويؤخذ ما في جوفها فيعزل • ويؤخذ صفرة البيض ونطفة رجل أسود ، من كل واحد جزء • يدفن المزيج في الزبل الرطب سبعة أيام ، ويلطخ على البدن فانه يبرص من ساعته •

« المقالة الرابعة »

ــ نعت الجارية المسمومة ــ

وهي من أغرب الوصفات التي ورد ذكرها في كتاب شاناق • وقد تكلم عنها فقال :

« لقد حكى بعض حكماء الهند المتقدمين أنهم كانوا يغذون الاطفال ، من الجواري النفيسات ، بالسم فيخالط بدنها ، فمن وطئها مات • وسنذكر ذلك في آخر كتابنا » •

الا أن العباس بن سعيد الجوهري ، وهو الذي قام بترجمة هذا الكتاب الى اللغة العربية ، قال : قال المأمون : « ينبغي أن يسقط من هذا الكتاب نعت الجارية المسمومة ، لان هذا فعل الجاهلية ، ولا حاجة بنا اليه ، لانه يتلف فيه ألف طفل من قبل أن يسلم واحد » •

لذلك فقد أسقط البحث من المخطوطة واستعيض عنه في نهاية الكتاب الجملة التالية :

« فاما الجارية المسمومة فان البرء منها البعد عنها، لانه لادواء لها • وهذا مما قد انقطع، وانما هو شيء كان فيما مضى ، ولا تجربة لنا به » •

« المقالة الخامسة »

ــ صيغة الدواء المعروف بالكندهسته ــ

يعتبر الكندهسته ، عند قدماء الاطباء في

الهند ، الدواء الواقي والشافي من تأثير السموم، أي هو الدواء المقابل للترياق المعروف لدى قدماء أطباء اليونان والاطباء العرب والمسلمين • وقد قال فيه شاناق ما يلي :

« وهو ما يتخذه الملوك في خواتيمها ، اذ هو عندها من أفضل اسلحتها وأقوى جندها ، ذلك انه ليس من ملك منهم الا وقد اتخذ حقا من من فضة على الزر ، مطبقا فيه من هذا الدواء • وقد ألبسه خرقة من ثوبه وصيره زرا لزراعته • فاذا خاف انه قد اغتيل اخذه فنجا باذن الله تعالى » •

يتألف الكندهسته من عدد من العقاقير النباتية يزيد على الاربعين ، بعضها معروف عند العرب وبعضها مجهول • ويضاف اليها بعض العقاقير المعدنية كالزرنيخ الاحمر والمغرة ، من كل واحد جزء • يصب عليها عشرون جزءا من الماء وتغلى على النار حتى يبقى من الماء الثمن • يرشح ويرمى الثقل ويرد الماء الى القدر ويغلى مرة ثانية حتى ينعقد • يضاف الى الخلاصة المائية الباقية مجموعة من المساحيق النباتية والحيوانية ويعجن الجميع بمرارة بقرة ذات لون أصفر أو أحمر •

يجب أن يرقى الدواء أثناء التحضير والعجن بترديد كلام غير مفهوم المعنى ، يكرر مرارا حتى يفرغ من العجين ثم يحبب الدواء كأمثال الحمص، ويجعل في قارورة يسد رأسها ويختم • وأخيرا ترقى بجملة أخرى غير مفهومة تكرر احدى وعشرين مرة • والشربة من الكندهستة حبه للضعيف وحبتان للقوي ، فانه نافع ( باذن الله ) من جميع السموم والاوجاع •

**من هو شاناق ؟ وما هو هدفه من تاليف هذا الكتاب :**

لقد جاء في مقدمة كتاب السموم والترياق لشاناق الجملة التالية ، وهي غالبا من وضع المترجم أو الناسخ :

كان شاناق عظيما في الهند ، رفيع القدر عند أهل دهره ، فوضع هذا الكتاب ، وذكر فيه السموم المستخرجة بالحيل ، والدلالة على ما يضادها وينفيها ويرفع ضررها باذن الله ) •

وجاء في كتاب عيون الانباء لابن أبي أصيبعة ان شاناق قام بوضع كتاب في علم النجوم وآخر في منتحل الجوهر ، الفه لبعض ملوك زمانه ، وكان يقال لذلك الملك ( ابن قمانص ) •

أما كتاب الفهرست لابن النديم فقد جاء فيه ان شاناق الف كتابا في أمر تدبير الحرب ، وما ينبغي للملك أن يتخذ من الرجال ، وفي أمر الأساورة والطعام والسم • كما له كتاب العمل بالنار ، والنفط والزراقات في الحروب • وله كتاب الدبابات والمنجنيقات والحيل والمكايد•

لم يذكر ابن النديم ان شاناق كان طبيبا،بل صنف كتبه في باب المؤلفات في السحر والحيل والمكايد وبما أن كتاب الفهرست هو أقدم من كتاب عيون الانباء ، كما أنه أكثر منه شمولا للمؤلفات العربية ، لذلك يمكننا أن نستنتج أن شاناق كان حكيما من حكماء الهند ، المقربين من الملوك • وانه اهتم بآلة الحرب وقتل العباد أكثر مما اهتم بصلاح الانفس والاجساد •

وبما أن السم يعتبر من أكثر الاسلحة نفاذا ، للتخلص من الاعداء والخصوم ، لذلك فقد وضع شاناق كتابه هذا كجزء متمم للمهمة التي أوكل اليه أمرها ، وهي التخطيط لكسب المعارك وقهر الاعداء .

---

(١) محاضرة القيت بكلية الطب في جامعةدمشق ،خلالاسبوع العلم التاسع عشر ، في جلسة خصصت للاحتفال بغرة القرن الخامس عشر للهجرة .

(٢) قال القاضي صاعدالاندلسي في كتابه طبقات الامم « ان سقراط كان من تلاميذ فيثاغورس ، اقتصر من اللسفة على العلوم الالهية ، وأعرض عن ملاذ الدنيا ورفضها ، وأعلن عن مخالفة اليونانيين في عبادتهم للاصنام » .
ويقول ابن أبي أصيبعة : ان قضاة أثينا الاحد عشر شهدوا عليه بوجوب القتل ، وسقي السم الذي يقال له « قونيون » .

(٣) الجزء الرابع من تاريخ العلم ( ص ـ ٢٤٩ ) .

(٤) الجزء الخامس ( ص ـ ٣٣٦ ) .

(٥) مقدمة كتاب السموم لكوهين ابرست .

(٦) تاريخ العلوم ـ الجزء الخامس ( ص ٣٣٦ ) .

(٧) الجزء الاول ـ صفحة ( ٣٣ ) .

(٨) الجزء الاول ـ صفحة ( ٨٥ ) .

(٩) الجزء الاول ـ صفحة ( ٣٥ ) .

(١٠) مقدمة علم السموم لكوهين ابرست .

(١١) الجزء الاول ـ صفحة ( ٧١ ) .

(١٢) ابن أبي أصيبعة ـ الجزء الاول ـ صفحة ( ١٠٣ ) .

(١٣) الجزء الاول ـ صفحة ( ٩٦ ) نفس المصدر .

(١٤) من كتاب الطب النبوي لابن قيم الجوزية .

(١٥) كتاب عيون الانباء ج١ ص ١١٦ ـ ١١٨ .

(١٦) كتاب عيون الانباء ج١ ص ١٧٥ .

(١٧) كتاب عيون الانباء الجزء الاول ( ص ـ ١٨٧ ) .

(١٨) قصة الحضارة لديورانت ( ج٣ ـ ص ٢٤١ ) .

(١٩) جمع سويق وهي الجبوب المصلوقة .

(٢٠) العصارات .

(٢١) المربيات .

(٢٢) خيطانها .

(٢٣) غنفرينا .

# أعلام بني عساكر

## من القرن السادس الهجري وحتى نهاية القرن العاشر

محمد مطيع الحافظ

بيت بني عساكر بيت كبير ، كثير العلماء والحفاظ والمؤرخين ، جمعوا رئاسة الدين والدنيا ، وتسلسلت الرواية فيهم كابراً عن كابر، فكان منهم كبار العلماء في دمشق وغيرها نحواً من خمسة قرون أو تزيد .

ومن أشهرهم الحافظ ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق ، وابنه القاسم الذي كتب تاريخ والده ورواه عنه ، والامام الكبير الفخر بن عساكر ، وتاج الأمناء ، وزين الأمناء ، وغيرهم .

و في أثناء مطالعتي للكتاب القيم « ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر » لمؤرخ دمشق محمد بن علي بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣هـ ، عثرت على فصل يشتمل على تراجم بني عساكر ، وذلك من خلال ترجمة تلميذه « محمد بن نافع العفيفي » الذي سأله عن تراجم بني عساكر فأجابه الى طلبه ، وترجم لاثني عشر علماً من أعلامهم .

ورغبت بعد ذلك في نقل هذه التراجم وشرحها وتقديمها للناس ، فكان لا بد لي من الرجوع الى المصادر التي تتحدث عنهم وتترجم لهم .

ثم وجدت أن تاج الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية الكبرى والمتوفى سنة ٧٧١ هـ ذكر عشرين عالماً منهم ، فكانت عدة ما عند ابن طولون وما عند السبكي اثنين وثلاثين عالماً ، وبحذف المكرر تحصل لدي خمسة وعشرون عالماً من هذه الأسرة العلمية الكبيرة .

ثم تتبعت كتب التاريخ والتراجم فوجدتها

ترجم لجملة منهم حيناً ، ولأفراد منهم حيناً آخر وذلك في المصادر التالية :

ــ الروضتين وذيله لأبي شامة عبد الرحمن ابن اسماعيل المقدسي المتوفى سنة ٦٦٥ هـ .

ــ فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ هـ .

ــ طبقات الشافعية لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ .

ــ سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد ابن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ .

ــ طبقات الحفاظ للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ .

ــ شذرات الذهب لعبد الحي بن العماد الحنبلي المتوفى سنة ١٠٨٩هـ .

وبذلك اجتمع لدي تراجم لثلاثين علماً من علماء بني عساكر ، موزعة على هذه المصادر ، فاخترت أكمل التراجم ، وأضفت بالهامش ماعند مؤلف الى ما عند مؤلف آخر ، ثم نسقت الأعلام كلها على ترتيب الوفيات ، وذلك ابتداء من القرن السادس الهجري وحتى نهاية القرن العاشر .

وقد ذيلت كل ترجمة بذكر المصدر التي نقلت منه ، وقدمت لهذه التراجم بما ذكره السبكي في تعدادهم والثناء عليهم في كتابه ( طبقات الشافعية الكبرى ) ثم ما ذكره ابن طولون في ذكر فضلهم وأحوالهم في كتابه ( ذخائر القصر في نبلاء العصر )، وأضفت جدولاً يوضح أنسابهم .

وأرجو أن أكون بذلك قد وفيت بعضاً من الدَين الذي في عنق أهل الشام وعلماء التراث لرجال هذا البيت الكبير .

والله من وراء القصد .

« وبيت بني عساكر بيت معمور بالأئمة ، فمنهم :

ــ الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الشافعي ، أبو محمد بن أبي الحسين ، والد حافظ الاسلام ابن عساكر، صحب نصراً المقدسي وسمع منه ، مات في رمضان سنة تسع عشرة وخمسمائة .

ــ ومنهم ولداه : الفقيه الحافظ صائن الدين هبة الله بن الحسن .

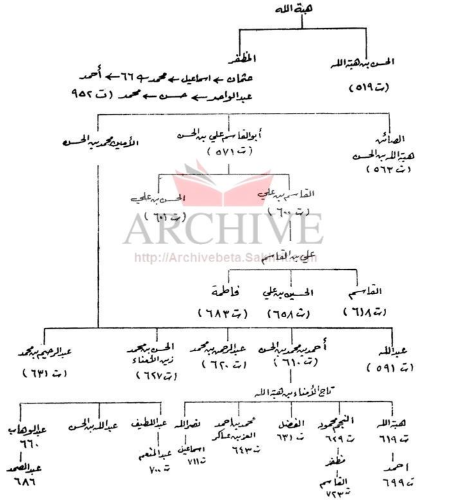
ــ وحافظ الإسلام علي بن الحسن أبو القاسم وهو واسطة العِقْد .

ــ والقاسم بن الحافظ .

ــ وأخوه أبو الفتح الحسن بن الحافظ علي بن الحسن ، سمع على والده الحافظ أبي القاسم ، وعمه الفقيه الصائن ، وحمزة بن علي ابن الحُبُوبي ، وغيرهم ، مات سنة إحدى وستمائة .

وتاج الأمناء أبو الفضل أحمد ابن القاضي أبي عبد الله محمد بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين . مولده في صفر سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة ، وسمع من عمه الحافظ أبي القاسم ، والفقيه أبي الحسين وغيرهما ، وحدث وكان كثير الديانة يحضر الغزوات ، وكان معظماً

# اشهر رجال بني عساكر حتى القرن العاشر



محترماً ، وصنف كتاب «الأنس في فضل القدس» وتوفي في رجب سنة عشر وستمائة .

— وزين الامناء الحسن بن محمد بن الحسن .

— وأبو المظفر عبد الله محمد بن الحسن .

— وفقيه أهل الشام فخر الدين عبد الرحمن .

— وأبو نصر عبد الرحيم ابن القاضي أبي عبد الله محمد بن الحسن بن هبة الله ، مولده سنة تسع وخمسين وخمسمائة ، سمع الكثير عن عمه الحافظ ، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وستمائة .

— وأبو عبد الله محمد بن أبي الفضل أحمد بن محمد بن الحسن بن هبة الله ، حافظ نسابة مؤرخ ، شاعر ، سمع من عم أبيه الحافظ وغيره .

— وأبو الحسين هبة الله بن أبي الفضل أحمد بن محمد بن الحسن بن هبة الله . ولد سنة سبعين وخمسمائة ، وسمع أبا الفرج يحيى ابن محمود الثقفي ، وغيره ، وتوفي بدمشق في ذي القعدة سنة تسع عشرة وستمائة .

— وأبو بكر محمود بن أبي الفضل أحمد ابن محمد بن الحسن بن هبة الله . ولد سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة ، وسمع من يحيى بن محمود الثقفي وغيره . وتوفي سنة تسع وعشرين وستمائة بنابلس .

— وأبو الحسين عبد الوهاب بن الحسن .

— وأبو العباس الفضل بن أبي الفضل أحمد بن محمد بن الحسن . مولده سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة . وسمع من القاسم بن الحافظ وغيره . ومات سنة إحدى وثلاثين وستمائة .

— وعبد اللطيف بن الحسن .

— وأبو محمد القاسم بن علي بن القاسم ابن علي بن الحسن بن هبة الله . سمع حضوراً سنة ثلاث وستمائة من أبي حفص البغدادي ومات سنة ثمان عشرة وستمائة .

— وأبو سعد عبد الله بن الحسن .

— ومحمد بن الحسن بن علي بن الحسن ابن عساكر . من ذُرِّية الحافظ . روى عن ابن طَبَرْزَد .

— وولده عمر بن محمد بن الحسن . روى عن ابن اللَّتِّي ، وغيره » .

« وهذا البيت بيت جليل كبير من الدمشقيين ، كثير الفضلاء ، والحفاظ الأمناء ، جمع رئاسة الدين والدنيا ، وأجلّهم في زمانه ديناً وعلماً الفخرُ ، وفي القرن الذي قبله عمّاه : الصائن هبة الله وأبو القاسم علي ، وابن عمه هذا الحافظ أبو محمد القاسم ، وأخو الفخر زين الأمناء الحسن ، وتاج الأمناء أحمد وسأذكره وأمّ الفخر ، وأختيه أسماء (١) بنت محمد بن الحسن القرشية المعروف والدها بأبي البركات بن الرّان ، وهو الذي جدّد عمارة مسجد القدم في سنة سبع عشرة وخمسمائة وبه قبره وقبر الواعظ أبي الحسن أحمد بن عبد الله ابن أحمد بن الرّان ، وبهذا السبب كان الشيخ الفخر كثيراً ما يكون زائراً بمسجد القدم لأن به قبر جده لأمّه ومن سلّف من بيته ، ودفن به أيضاً أخوه تاج الأمناء ، وأسماء المذكورة هي أخت آمنة (٢) أم القاضي محيي الدين بن الزكي فهو ابن خالته » .

## (١)
### الحسن بن هبة الله

الحسن [٣] بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، أبو محمد بن أبي الحسين المزكي ، والدي رحمه الله ، صحب الفقيه أبا الفتح نصر ابن ابراهيم المقدسي ، وسمع منه الصحيح وغيره ، واستجيز له من جماعة من شيوخ العراق كأبي الفضل أحمد بن الحسين بن خيرون ، والقاضي أبي بكر محمد بن المظفر بن بكران الشامي وغيرهما • سمعت منه شيئاً يسيراً •

كان أبي رحمه الله يذكر أنه كان له عند حريق الجامع عشرة أشهر ، فكان مولده في سنة ستين وأربعمائة • ومات ليلة الثلاثاء الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة تسع عشرة وخمسمائة • ودفن يوم الثلاثاء في مقبرة باب الصغير •

## (٢)
### صائن الدين بن عساكر [٤]

أبو الحسن صائن الدين ، هبة الله بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي •

كان عالماً متيقظاً ، شاعراً ، ورعاً ، خيراً ، كبير القدر ، قال أخوه الحافظ أبو القاسم في تاريخه : ولد سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، فقرأ بالسَّبْع ، وتفقه على جمال الاسلام (علي) ابن المسلم ، وعلى نصر الله ( بن محمد ) المصيصي ، وسمع من خلق كثير ، ثم رحل الى بغداد فقرأ أيضاً الفقه والخلاف على أسعد الميهني ، وأصول الفقه على ابن برهان ، وأصول الدين على أبي عبد الله بن القيرواني ، وسمع جماعة كثيرة هناك ، وحج سنة احدى عشرة ، ورجع الى بغداد ، ثم خرج منها سنة أربع عشرة الى دمشق ، فتصدّى للحديث والاشتغال، وكان معنياً بعلوم القرآن والنحو واللغة ، وأعاد بالأمينية ★ عند شيخه جمال الاسلام ، ودرّس بالغزاليّة [٥] ، وعرضت عليه الخطابة وغيرها فامتنع ، ولم يزل كذلك الى أن مات في شعبان سنة ثلاث وستين وخمسمائة •

ذكره أيضاً في العبر ، قيل إنه وقع في الحمام ففلج أياماً ، ثم مات •

## (٣)
### أبو القاسم بن عساكر

الامام الكبير ، حافظ الشام بل حافظ الدنيا ، الثقة الثبت ، الحجة ، ثقة الدين ، أبو القاسم ★ علي بن الحسن بن هبة الله بن الحسين الدمشقي الشافعي •

صاحب « تاريخ دمشق » و « أطراف السنن الأربعة » و « عوالي مالك » و « غرائب مالك » و « فضل أصحاب الحديث » و« مناقب

---

★ المدرسة الأمينية : بناها امين الدولة كمشتكين ، وهي قبلي باب الزيادة من أبواب الجامع الأموي المسمى قديماً باب الساعات . الدارس ١٧٧/١ .

★ ترجمته في خريدة القصر ( قسم شعراء الشام ) ٢٧٤/١ ، والمنتظم ٢٦١/١٠ ؛ معجم الأدباء ٧٣/١٣ ، الروضتين ١٠/١ وفيات الأعيان ٣٠٩/٣ ، سير أعلام النبلاء ( نسخة مخطوطة مصورة ) ٢٧٨/١٢ ، العبر ٢١٢/٤ ، مرآة الجنان ٣٩٣/٣ ؛ طبقات الشافعية للسبكي ٢١٥/٧ ، طبقات الشافعية للأسنوي ٢١٦/٢ ، كتاب ابن عساكر في ذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادته ، وانظر في مؤلفاته المخطوطة في المكتبة الظاهرية : فهرس مخطوطات الحديث في الظاهرية للألباني ص ٧٩

الشبان » و « عوالي الثوري » و « من وافقت كنيته كنية زوجته » و « مسند أهل داريا » و « تاريخ المزة » وغير ذلك ٠

ولد سنة تسع وتسعين وأربعمائة ٠ سمع في سنة خمس وخمسمائة باعتناء والده ، ورحل الى بغداد والكوفة، ونيسابور ومرو وهراة وغيرها، وعمل الأربعين البلدانية ، وعدد شيوخه ألف وثلاثمائة شيخ ، ونيف وثمانون امرأة ٠

سمع منه الكبار ، وكان من كبار الحفاظ المتقنين ، ومن أهل الدين والخير ، غزير العلم ، كثير الفضل ، جمع بين معرفة المتن والاسناد ، وأملى مجالس ، متين ٠

قال التاج المسعودي : سمعت أبا العلاء الهمذاني يقول لرجل استأذنه في الرحلة : إن رأيت أحداً أعرف مني فحينئذ آذن لك أن تسافر إليه ، إلا أن تسافر الى ابن عساكر فإنه حافظ كما يجب ٠

وقال أبو المواهب بن صصري : قال الحافظ أبو العلاء : أنا أعلم أنه لايساجل الحافظ أبا القاسم في شأنه أحد ، فلو خالق الناس ومازجهم لاجتمع عليه الموافق والمخالف ، قال : وكنت أذاكر أبا القاسم الحافظ عن الحفاظ الذين لقيهم فقال : أما بغداد فأبو عامر العبدري ، وأما أصبهان فأبو نصر اليوناري ، ولكن اسماعيل ابن محمد الحافظ كان أشهر ، فقلت : فعلى هذا ما رأى سيدنا مثل نفسه ، قال : لا تقل هذا ، قال الله تعالى : ( فلا تزكوا أنفسكم ) [٦] قلت : فقد قال الله تعالى : ( وأما بنعمة ربك فحدث )[٧] فقال : لو قال قائل : لم ترعيني مثلي لصدق ٠

وقال المنذري سألت شيخنا الحافظ أبا الحسن بن المفضل عن أربعة تعاصروا : أيهم أحفظ ؟ فقال : من ؟ قلت : الحافظ ابن ناصر ، وابن عساكر ؟ فقال : ابن عساكر ، فقلت : أبو الحافظ طاهر وابن عساكر فقال : السلفي شيخنا ٠

قال الذهبي : يعني أنه ما أحب أن يصرح بتفضيل ابن عساكر تأدباً مع شيخه ، ثم أبو موسى أحفظ من السلفي مع أن السلفي من بحور الحديث وعلمائه ٠

وقال الحافظ عبد القادر الرهاوي : ما رأيت أحفظ من ابن عساكر ٠

وقال ابن النجار : هو إمام المحدثين في وقته ، انتهت إليه الرياسة في الحفظ والاتقان ، والثقة ، والمعرفة التامة ، وبه ختم هذا الشأن ٠

مات في حادي عشر رجب سنة احدى وسبعين وخمسمائة [٨] ٠

## ( ٤ )
## أبو المظفر بن عساكر

عبد الله بن محمد بن الحسن بن هبة الله ابن عبد الله ، الفقيه ، أبو المظفر بن عساكر أخو زين الأمناء ولد سنة تسع وأربعين وخمسمائة ، وتفقه على القطب النيسابوري وغيره ، وسمع من عميه الحافظ والصائن هبة الله[٩] ، وحدث بمصر ودمشق وغيرها ، ودرّس بدمشق بالتقوية ، وكان أحد الفقهاء المناظرين وجمع أربعين حديثاً ٠

قتل غيلة بظاهر القاهرة في ربيع الأول سنة احدى وتسعين وخمسمائة ٠

## ( ٥ )
## ومنهم البهاء [١٠] بن عساكر

وهو القاسم بن الحافظ الأكبر أبي القاسم

علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله ( بن ) الحسين الدمشقي الشافعي ، الحافظ بهاء الدين، أبو محمد بن عساكر ، كان قد شارك أباه في أكثر شيوخه سماعاً وإجازة ، وصنف عدة مصنفات ، وخلف أباه في القيام بهذا الشأن بدمشق ، وإظهار كتب أبيه وإسماعها بالجامع ودار الحديث النورية ، وبيّض تاريخ والده لدمشق بخطه [11] في ثمانين مجلداً ، ورحل الى مصر وأسمع بها وكانت وفاته يوم الخميس ثامن صفر سنة ستمائة ، ودفن بعد العصر على أبيه بمقبرة باب الصغير خارج الحظيرة التي فيها قبر معاوية وغيره من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ، من جهةالشرق • قال أبو شامة : ولي منه إجازة وقد اختصرت تاريخ دمشق في أصغر وأكبر ، وكلاهما تام ، فالأول في خمسة عشر مجلداً ، والأصغر في خمس مجلدات •

## (٦)

### ابو الفتح بن علي بن حسن

أخو ( القاسم بن الحافظ ابن عساكر ) أبو الفتح الحسن بن الحافظ علي بن الحسن ، سمع من والده الحافظ أبي القاسم ، وعمه الصائن ، وحمزة بن علي الحبُوبي ، وغيرهم • مات سنة احدى وستمائة •

## (٧)

### ومنهم تاج [12] الامناء بن عساكر

وهو أحمد بنمحمد بنالحسن بن هبة الله الدمشقي ، تاج الأمناء ابن عساكر المكنى بأبي الفضل ، أخو الفخر ، وزين الأمناء ، وهو أكبر منهما ، سمع عميه الصائن أبا الحسين ، والحافظ أبا القاسم وغيرهما وكان من أصدقاء الشيخ تاج الدين الكندي الحنفي ، وكان يحكي عنه كثيراً أنه حضر يوماً بالكلاسة في سماع مسند أحمد على أبي علي حنبل المكبر بجامع الرصافة حين قدم دمشق ولم يحضر حنبل فقال تاج الدين : وأين حنبل ؟ فقال الملك المعظم : هو متخوم ، وكان المعظم يطعمه أنواع الطعام وأشياء ما رآها ولا في المنام، وكان معوداً ببغداذ أكل الهوطمان ونحوه ، فقال تاج الدين : أطعمه عدسا فضحك المعظم وجماعة ، وكان قد رافقه في القدوم الى دمشق عمر بن طبرزد وكانا فقيرين فحصّلا مالاً جزيلاً وعادا الى بغداد وماتا هناك • وتوفي تاج الأمناء يوم الأحد ثاني رجب سنة عشر وستمائة • ودفن من الغد بمقبرة مسجد القدم على جده لأمه ابن الهران قبلي المحراب ، وكان ذا سمت حسن •

## (٨)

### ومنهم العماد بن عساكر ★

وهو علي بن القاسم بن علي بن الحسن الدمشقي العساكري ، الشيخ عماد الدين بن البهاء [13] قدم بغداد وسمع بها ثم توجه الى خراسان ، وسمع بها ، واستجاز لطائفة كثيرة من الدمشقيين وغيرهم ولعموم من أدرك ذلك الوقت من جميع من اجتمع به من مشايخ تلك البلاد ، شكر الله سعيه [14] ، ثم عاد الى بغداد فوقع عليه قطاع الطريق فأخذوا ما كان معه وجرحوه فأقام ببغداد يعالج الجراحات ، فمات

★ ترجمته في ذيل الروضتين ١٢٠ ، البداية والنهاية ٨٥/١٣ ، الطبقات الكبرى ٢٩٦/٨ ، شذرات الذهب ٦٩/٥، النجوم الزاهرة ٢٤٦/٦ ، العبر ٦٢/٥ .

بها يوم السبت ثالث جمادى الآخرة ، ودفن بالشونيزية • وخلف ولدين ماتا بعده : أحدهما المسمى باسم جده بهاء الدين القاسم كان في صحبته فرجع الى دمشق بعد موت أبيه ، والآخر أبو حامد المذكور قبله ، ولم يبق من نسله إلا ولد صغير من ابنه الأصغر أبي حامد •

## (٩)

### ابو محمد القاسم بن علي بن القاسم

أبو محمد القاسم بن علي بن القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله •

سمع حضوراً سنة ثلاث وستمائة من أبي حفص البغدادي ، ومات سنة ثمان عشرة وستمائة •

## (١٠)

### أبو الحسين هبة الله بن احمد بن محمد بن الحسن

أبو الحسن هبة الله بن أبي الفضل أحمد ابن محمد بن الحسن بن هبة الله •

مولده سنة سبعين وخمسمائة ، وسمع أبا الفرج يحيى بن محمود الثقفي وغيره •

وتوفي بدمشق في ذي القعدة سنة تسع عشرة وتسعمائة •

## (١١)

### ومنهم الفخر بن عساكر (١٥)

وهو عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي ، شيخ الشافعية فخر الدين ، أبو منصور بن عساكر ، وليس في أجداده من اسمه عساكر ، وإنما هي تسمية اشتهرت في بيتهم ولعله من قبل أمهات بعضهم • اهتم منذ صغره بالعلم فاشتغل بالفقه على شيخه القطب مسعود النيسابوري حتى برع في ذلك ، وانفرد بعلم الفتوى حتى كانت الفتاوى ترسل اليه من الأقطار ، وكان عند شيخه كالولد ، وزوّجه ابنته فأولدها ابناً سماه باسم جده القطب مسعود ، وعاش خلّف جده ووالده لأنه كان مهتماً بالعلم وبرّز فيه ، لكنه توفي قبل والده بزمان /١٩٨/ ودرس الفخر مكان القطب بالجاروخية (١٦) ، وبنى فيها قاعتين ، ثم ولي تدريس الناصرية بالقدس ، فكان يقيم بدمشق أشهراً وبالقدس أشهراً ، ويطوف تلك الزيارات بالأرض المقدسة ونحوها •

ثم ولاه العادل تدريس التقوية (١٧) فكان بها عنده فضلاء الوقت من الفقهاء لجلالته ، حتى كانت تسمى نظامية الشام ، وكان اذا فرغ من التدريس يظل في جامع دمشق بالبيت الصغير بمقصورة الصحابة يخلو فيه للعبادة ومطالعة الكتب ومتى احتاج الى الطهارة خرج منها الى المئذنة الشرقية فقضى حاجته بمكان الطهارة المجدد فيها خارج ما يليها القبلي ، وبها الماء الجاري ، ثم يرجع الى مكانه والناس منعكفون عليه للانتفاع ، ولا يمل من النظر إليه لحسن سمته واقتصاده في لبسه ونور وجهه ، وكان لا يخلو لسانه من ذكر الله تعالى في قيامه وقعوده ومشيه •

وكان يحضر تحت النسر بالجامع بعد العصر في كل يوم اثنين وخميس لسماع الحديث عليه ، وهو المكان الذي (كان) يجلس فيه عمه الحافظ أبو القاسم الى أن توفي ، ثم ابنه الحافظ

أبو محمد الى أن توفي ، ثم ابنه العماد الى أن سافر الى العراق وخراسان ، فكان الشيخ الفخر يجلس فيه بعــده .

قال أبو شامة : سمعت عليه معظم كتــاب دلائل النبوة للبيهقي وغيره ، وكان رقيق القلب سريع الدمعة ، فكنت أشاهده في أثنــاء قراءة الحديث عليه يبكي عند سماع ما يبكى منــه ويردد مواضع الشعر والمواعظ منها نحو الشعر المنسوب الى قس بن ساعدة .

فــي الذاهبـين الأوّلــين
من القــرون لنــا بصائرْ
لـمــا رأيــت مــوارداً
للموت ليس لهــا مصادرْ
ورأيــت قــومي بعــدها
تمضي الأصاغر والأكــابرْ
أيقنت أنــي لا محــالة
حيث صار القــوم صائرْ

فكان يرددها ويبكي ، وكتبت إليه أبيــاتاً أطلب منه فيها إجازة رواية ما يجــوز له وعنه روايته سنة ست عشرة وستمائة فأجابني نظمــاً بثلاثة أبيات وجدت بركة دعائه فيها ، وما أعلمه فعل ذلك مع غيري وكتبها لي بخطه وهي :

أجزت له قولي وفق الله قصده
وأسعده بالعـلم يوم معــاده
رواية ما أرويه عن كل عــالم
بصير بما فيه طـريقُ سداده
فهنــا وربي بالعــلوم وجمعها
وبلغــه فيهــا سني مــراده

وكان يُسمع الحديث أيضاً بدار الحديث النورية [١٨] ، وبمشهد ابن عروة أول ما فتح ، وكان السلطان العادل أبو بكر بن أيوب لما عزل القاضي الزكي [١٩] الطاهر بن محيي الدين عن قضاء دمشق أرسل إليه أن يتولاه فأبى فطلب حضوره عنده ليلاً فجــاءه فالتقاه وأقعده الى جانبه ، فجلس محتبياً مستوفزاً ، فأحضر الطعام فلم يمد يده إليه ولم يأكل منه شيئاً ، فسأله أن يتولى القضاء وكثّر عليه القول : فقال : حتى أستخير الله تعالى ، فأخبرني من كان معه ملازماً له أنه لما رجع الى بيته جــدد الوضوء ووقف يصلي ويتضرع ويبكي /٩٩آ/ الى الفجر ، فلما أصبح خرج الى الجامع فصلى الصبح بالكلاسة، ثم مضى الى مقصورة الصحابة فصلى بهــا على عادته ، ثم دخــل بيته الصغير الذي في الحائط ـــ وهو الباب الذي كان يخرج منه خلفاء بني أمية وأمراؤها للصلاة من لدن معاوية بن أبي سفيان الى زمن الوليد بن عبد الملك بن مروان ، فلما أخــذ الوليد من النصارى جهتهم الغربية وبنى القبــة والنسر وجعــل المحراب في وسط ذلك ، فهــو الذي بمقصورة الخطابة اليوم ، والباب الأصغر فيها الذي بين المحراب وخزانة مصحف عثمان رضي الله عنه هــو الباب الذي كان يخرج منه الوليد ومن بعده الخلفاء والأمراء الى الصلاة بالناس ، وأما الباب الكبير الخارج عن المقصورة الذي يخرج منه الخطباء فهو كان لعموم الداخلين الى دار الخلافة بالخضراء لمــن يأذن لهم في ذلك من جهة الجامع ـــ فلما استقر الشيخ بذلك البيت جلس يذكر الله فلما طلعت

الشمس إذا رُسُلُ السلطان قد جاؤوا في كشف مافارقهم الشيخ عليه وهم: الجمال المصري والنجم خليل وغيرهما: فردّهم الشيخ وأصرّ على الامتناع وأشار بتولية الشيخ جمال الدين الحرستاني فولي ، وكان قد خاف من الامتناع أن يتأذى من جهة السلطنة فجهز أهله للسفر وخرجت المحائر (٢٠) الى ناحية حلب فردها العادل وعز عليه ما جرى فقيل له : احمد الله تعالى أن في بلادك وفي زمانك من امتنع من ولاية القضاء واختار الخروج من بلده على التولية ديناً وزهداً •

وكان رحمه الله كثيراً إذا قام من الليل يؤذن للفجر بنفسه سواء كان في المدرسة أو خارج البلد من بستان وغيره • وبلغني أنه كان لا يأكل وحده ، وإذا قدم له غداؤه استدعى ( من أهل مدرسته ) من حضر يأكل معه •

وكان يتورع من المرور في رواق الجامع الذي فيه حلقة الحنابلة خوفاً من أن يأثموا في الوقيعة فيه ، وذلك أن الجهال منهم والعوام كانوا يبغضون شيوخ بني عساكر لأنهم كانوا أعيان الشافعية الأشعرية ، فكان اذا دخل الجامع من باب البريد يمر في صحن الجامع أو في الرواق الأوسط الى المقصورة وكذا اذا خرج منها أو قام من إسماع الحديث تحت النسر ينعطف ويخرج من باب البرادة ويقول لمن يسأله عن ذلك : يا ولدي أخاف أن يأثموا بسببي •

وبلغني عنه أنه كان يقول : من طلب من غيره مالاً يعطيه من نفسه فهو داخل في المطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون • وهذا كلام في غاية الجودة •

وكان العادل لما أمر ببناء مدرسته (٢١) المشهورة قد عزم على أنها تكون للشيخ الفخر ، واتفق أن العادل توفي قبل كمال عمارتها ، وكان ابنه المعظم حنفي المذهب وكان في نفسه من الشيخ الفخر لما أنكر عليه إظهار الخمور (٢٢) وتضمينها فتركه ، حتى حج في ولايته فأخذ منه المدرسة التقوية ، وأخذت منه قبل ذلك الناصرية بالقدس ، ولم يبق بيده إلا الجاروخية على نزر ما فيها ، ثم لما تكاملت العادلية فوّضها الى قاضيه الجمال المصري (٢٣) وتركه ، فسبحان من جعل فيه أفضل أسوة وعمدة لمن ظلم من المشايخ والفضلاء بعده •

قال ( أبو المظفر ) سبط ( ابن الجوزي ) : ولد/٩٩ب/ الفخر سنة خمسين(٢٤) وخمسمائة• وكان زاهداً عابداً ورعاً منقطعاً الى العلم والعبادة ، شيخاً حسن الأخلاق ، وقليل الرغبة في الدنيا • وكانت وفاته يوم الأربعاء عاشر رجب سنة عشرين وستمائة ، ودفن على الشرف القبلي قرب الصوفية شرقاً ، وكانت له جنازة عظيمة • وقبره ظاهر يزار ، وصلى عليه الملك العزيز ابن العادل ، ولم يتخلف عن جنازته إلا القليل • سمع عميه أبا القاسم الحافظ ، والصائن هبة الله، والقطب النيسابوري وغيرهم •

قلت : أخبرني من حضر وفاته قال : صلى الظهر يوم توفي ، ثم جعل يسأل عن العصر فقيل له : لم يقرب وقتها ، فدعا بماء فتوضأ ثم تشهد وهو جالس وقال : رضيت بالله رباً وبالإسلام

ديناً وبمحمد نبينا ، لقنني الله حجتي وأقال عثرتي ورحم غربتي ووحدتي • ثم قال : وعليكم السلام ، فعلمنا أنه حضرته الملائكة حينئذ وسلموا عليه ، ثم انقلب على قفاه ميتاً وغسله الفخر بن المالكي ومعه ابن أخيه عبد الوهاب ابن زين الأمناء • وكان قد اجتهد في مرضه في تملك المكان الذي دفن فيه من مستحقيه ، وحفر له القبر وهو حي • وكان مرضه بالإسهال •

وكانت ( وفاته ) آخر يوم الأربعاء واحتشد الناس من الغد لجنازته وخرجوا به من المدرسة الجاروخية على باب البريد الى الجامع ، فإذا الناس بالجامع كهيئتهم يوم الجمعة فوضعت الجنازة ملاصقة الحائط القبلي قرب اللازوردة ، وتقدم للصلاة عليه ( أخوه ) لأبويه أبو البركات الحسن ( بن محمد بن هبة الله ) المعروف بزين الأمناء ، ثم خرجوا بالجنازة الى ناحية الميدان الأخضر بالشرف القبلي ، وقد امتلأت الطرق بالناس، ومن ذا الذي قدر على الوصول الى حمل سريره ! ؟ ولولا كان الامير عزالدين ايبك صاحب صرخد أستاذ دار المعظم مع أصحابه وأجناد الملك العزيز بن العادل دائرين حول سريره بالدبابيس والعصي يمنعون الناس من قربه لتعذر وصوله الى حفرته في يومه • وقبره على يسار المار ( مغرباً ) في طريق الشرف القبلي مقابل رأس الميدان الأخضر قبل الوصول الى قبر شيخه قطب الدين النيسابوري بقليل ، وجعل على قبره بلاطة فيها اسمه وتاريخ وفاته يقرؤها من كان خارج الشباك رحمه الله •

## ( ١٢ )

الحسن بن محمد بن الحسن بن هبة الله ابن عبد الله ، زين الأمناء ، أبو البركات ، ابن عساكر ، الدمشقي أحد أئمة الاسلام ، علماً وديناً وورعاً وزهداً •

ولد في سلخ ربيع الاول سنة أربع وأربعين وخمسمائة ، وسمع من عبد الرحمن بن الحسن الداراني ، وأبي العشائر محمد بن خليل ، وعمه الصائن هبة الله ، والحافظ أبي القاسم ، وأبي القاسم الحسن بن الحسين بن البُن ، والخضر ابن شبل الحارثي ، وأبي النجيب السهروردي وخلائق •

روى عنه البرزالي ، والحافظ الزكي المنذري ، والكمال بن العديم ، والزين خالد ، والشرف النابلسي ، وأحمد بن هبة الله بن عساكر ، وأحمد بن إسحاق الأبَرْقُوهي وغيرهم •

وكان فقيهاً صالحاً ورعاً ، كثير الصلاة متجرداً للعبادة والتهجد ، جَزَّأ الليل ثلاثة أجزاء : ثلثاً للتلاوة والتسبيح ، وثلثاً للنوم ، وثلثاً للعبادة والتهجد ، وكذلك معظم نهاره ، وكان لذلك يقال له السجاد ، وبالجملة كان من الأئمة الأوابين، وقد رأى بعضهم عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وهو يعتنقه ويسلم عليه ، فقيل : يا أمير المؤمنين أهكذا تسلم على زين الأمناء ! فقال : نعم ، إنه من الأوابين ، وقد أهديتُ له تمراً صيحانياً ، وكان أخوه أبو الفضل في الحجاز ، فلما قدم من الحج ، قال له : يا أخي قد جئتك بعُلبةفيها تمر قيل : إنهمن غرس عثمان،

أو علي : فقال زين الأمناء : بل من غرس عثمان ، وقص عليه القصة .

وكان يقول : ما أفطرت في رمضان منذ صمت قط ، لا بمرض ولا غيره ، بل كنت أمرض قبله أو بعده ، وسلم لي نيّف وسبعون رمضان، فلم أفطر فيها يوماً .

وأخذ زين الأمناء الفقه عن جمال الأئمة أبي القاسم علي بن الحسن بن الماسح وولي نظر الخزانة ، ونظر الأوقاف بدمشق ، ثم أعرض عنها ، وأقبل على شأنه وأجمع الناسُ على عظم قدره في الدين .

وأقعد زين الأمناء بأخَرة ، فصار يحمل في مِحَفّة الى الجامع من أجل الصلاة والى دار الحديث النورية من أجل إسماع الحديث .

مات في سنة سبع وعشرين وستمائة (٢٥) .

## ( ١٣ )

### أبو بكر محمود بن احمد بن محمد بن الحسن

أبو بكر محمود بن أبي الفضل أحمد بن محمد بن الحسن بن هبة الله .

ولد سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة ، وسمع من يحيى بن محمود الثقفي وغيره ، وتوفي سنة تسع وعشرين وستمائة .

## ( ١٤ )

### أبو نصر عبد الرحيم بن محمد بن الحسن

أبو نصر عبدالرحيم ابن القاضي أبي عبد الله محمد بن الحسن بن هبة الله .

مولده سنة تسع وخمسين وخمسمائة ، وسمع الكثير على عمه الحافظ . توفي سنة احدى وثلاثين وستمائة .

## ( ١٥ )

### أبو العباس الفضل بن احمد

أبو العباس الفضل بن أبي الفضل أحمد ابن محمد بن الحسن .

مولده سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة . وسمع من القاسم بن الحافظ وغيره ، ومات سنة إحدى وثلاثين وستمائة .

## ( ١٦ )

### العز بن عساكر

محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقي ، عز الدين بن تاج الأمناء .

وكان كبير بيته يومئذ ، وله عناية بعلم التاريخ (٢٦) . توفي ثالث جمادى الأولى سنة ثلاث وأربعين وستمائة .

قال أبو شامة : شهدت الصلاة عليه ، وذهب به الى مقبرة جده بباب الصغير .

## ( ١٧ )

### الركن عبد اللطيف بن زين الأمناء

وقبله ( أي قبل النظام عبد الله بقليل من العام قبله ( توفي ) أخوه الركن عبد اللطيف ، وكان كثيراً ما يجلسان بالجامع في كوّة يزيد التي على باب مشهد علي ، ويجتمع إليهما جمع .

## ( ١٨ )

### النظام عبد الله بن زين الأمناء

هو النظام عبد الله بن زين الأمناء(الحسن)،

وكان محباً للحديث وأهله [٢٧] ، توفي سنة خمس وأربعين وستمائة .

## (١٩)

### العماد بن عساكر

وهو الحسين بن علي بن القاسم بن علي الحافظ الكبير أبي القاسم الدمشقي ، أبو حامد ابن العماد بهاء كان خرج/١٠٠ب/ من دمشق الى مصر أيام الجفلة من التتار ، ثم لما بلغه استقامة الشام وأمنه خرج مع غيره من مصر على طريق الشوبك والكرك ، فمرض وتوصل الى نحو زرع ، وجاء الخبر بوفاته الى دمشق في سادس شوال سنة ثمان وخمسين وستمائة .

## (٢٠)

### التاج بن عساكر

عبد الوهاب بن زين الأمناء أبي البركات الحسن بن محمد بن عساكر الدمشقي .

سمع الكثير من الخشوعي وطبقته ، وولي مشيخة النورية بعد والده ، وحج فزار ولده أمين الدين عبد الصمد ، وجاور قليلاً ، ثم توفي في جمادى الأولى سنة ستين وستمائة بمكة .

## (٢١)

### المجد بن عساكر

محمد بن اسماعيل بن عثمان بن مظفر بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي ، المعدل . سمع من الخشوعي ، والقاسم ، وجماعة وتوفي في ذي القعدة سنة تسع وستين وستمائة .

## (٢٢)

### فاطمة بنت عماد الدين

فاطمة بنت الحافظ عماد الدين علي بن القاسم ابن مؤرخ الشام أبي القاسم بن عساكر .

ولدت سنة ثمان وتسعين وخمسمائة ، وسمعت من ابن طبرزد وجماعة ، وأجاز لها الصيدلاني وتوفيت في شعبان سنة ثلاث وثمانين وستمائة .

## (٢٣)

### امين الدين ابن عساكر

عبد الصمد بن عبد الوهاب بن زين الأمناء أبي البركات الحسن بن محمد ابن عساكر ، الإمام المحدث الزاهد أمين الدين أبو اليمن ، الدمشقي الشافعي نزيل الحرم ، سمع من جده ومن الشيخ الموفق ومن ابن البن وأبي القاسم ابن صَصري وابن الزبيدي وابن غسان والقاضي أبي نصر ابن الشيرازي ، وأجاز له المؤيد الطوسي وأبو روح الهروي وطائفة ، وحدّث بالحرمين بأشياء ، وكان عالماً فاضلاً جيد المشاركة في العلوم [٢٩] ، وله نظم ، وهو صاحب عبادة ، كل من يعرفه يثني عليه . ولد سنة أربع عشرة وستمائة ، وتوفي سنة سبع وثمانين وستمائة ، وكان شيخ الحجاز في وقته ، وله تواليف في الحديث .

قال الشيخ علاء الدين علي بن ابراهيم ابن داود العطار قدّس الله روحه : لما ودعت الشيخ الإمام العالم العلامة الزاهد محيي الدين النووي رحمه الله تعالى بنَوى حين أردت السفر الى الحجاز حمّلني رسالة في السلام عنه

للامام جار الله أبي اليمن عبد الصمد بن عساكر، فلما بلغته سلامه رد عليه السلام وسألني عنه أين تركته ، فقلت : ببلده نوى ، فأنشدني بديهاً :

أمخيمين على نَوى أشتاقكم
شوقاً يجدد لي الصبابة والجوى
وأروم قربكم لأني مرتجي
يا سادتي قربَ المقيم على نوى

وكتب إليه الشيخ العلامة شهاب الدين محمود وأرسلها إليه الى مكة :

أترى يرجع عهد العلم
وزمانُ الوصلِ في ذي سَلَم
وعهودي بالحمى رَوَّى الحمى
مَدمَعُ المشتاق قبل الدِّيَمِ
زمن هَيَّجَ أشواقي به
وعهودي فيه طولُ القدم
كلما أملت تجديداً به
عَقَلَ الحظُّ مطايا هممي
وحقيقٌ أنا بالسعي ولو
ناب طرفي في السُّرَى عن قدمي
طالما قد مرَّ لي عيشٌ به
كان أحلى من دوام النعم
في حمى من إضمٍ مَن حلَّه
راجياً أو لاجياً لم يُضَم
نمتُ في البعد ولولا أملي
أن أراه في الكرى لم أنم
وبرغمي بعد طول الوصل أن
صرتُ أرجو زورةً في الحلم
صرت أبكي خيم الوادي وقد
عشت دهراً بين تلك الخيم
فحنيني دام إذ فارقتها
ونعيمي بعدها لم يدم
جيرة الوادي وحبّي لكمُ
فهو عندي من أبرِّ القسم
وليالٍ بمنىً كانت لنا
بسناكم مشرقاتِ الظلم
والتزام العهد فيما بيننا
بين ذاك الركن والملتزم
وأحاديث رضىً كانت إذا
مرض القلب شفاءَ السَّقَم
ما ذكرتُ العهدَ إلا سفحت
نار شوقي عوض الدمع دَمي
إن قلبي سار في الركب الذي
بالسُّرَى قد أمَّكم من أمَم
عارض النوق بشوقٍ لم تطق
حملَ شيء منهُ حُمْرُ النّعم
سار في ذمة إحسانكمُ
مستجيراً بأُهَيْلِ الذمم
ندمي إذ بعت أيام الحمى
أترى يرجع بيعي ندمي
فهنيئاً لكمُ إحرامكم
كلما شئتم بذاك الحرم
وجوار أنتم الآن به
شرفاً أهل الصفا والعلم
ليتكم أن تذكروا مَنْ خصّكم
دونه السعد بأوفى القسم
أو تنادوا قلبه المضنى عسى
أن يلبي بعد طول الصمم

## (٢٤)

### شرف الدين أبو العباس وابو الفضل

أحمد بن هبة الله بن أحمد بن محمد بن الحسن بن عساكر ، المسند الأجل الدمشقي الشافعي ، ولد سنة أربع عشرة وستمائة ، وسمع القزويني ، وابن صصري ، وزين الأمناء ، وطائفة وأجاز له المؤيد الطوسي ، وأبو روح الهروي وآخرون ، وروى الكثير وتفرد بأشياء ، توفي في الخامس والعشرين من إحدى الجمادين سنة تسع وتسعين وستمائة .

## (٢٥)

### أبو محمد عبد المنعم بن عبد اللطيف

أبو محمد عبد المنعم بن عبد اللطيف بن زين الأمناء أبي البركات بن عساكر الدمشقي . روى عن ابن غسان ، وابن اللتي ، وطائفة . وتوفي في رجب وله أربع وسبعون سنة ، سنة سبعمائة .

## (٢٦)

### اسماعيل بن نصر الله

اسماعيل بن نصر الله بن تاج الأمناء أحمد بن عساكر .

قال الذهبي : حدثنا عن ابن اللتي ومكرم وابن الشيرازي وطبقتهم ، وشيوخه نحو التسعين ، وكان مكثراً ، وفيه خفة وطيش ، ولكنه فيه دين ، توفي بدمشق في صفر عن اثنتين وثمانين سنة ( سنة ٧١١ هـ ) .

## (٢٧)

### بهاء الدين بن عساكر

مسند الشام بهاء الدين القاسم بن مظفر ابن النجم محمود بن تاج الأمناء ابن عساكر .

حضر في سنة تسع وعشرين وستمائة على مشهور النيرباني ، وحضر ابن عساكر وكريمة وعبد الرحيم بن عساكر وابن المقير وسمع من ابن اللتي وجماعة ، وأجاز له مشايخ البلاد ، وبلغ معجمه سبع مجلدات ، وألحق الصغار بالكبار ، ووقف أماكن على المحدثين ، وكان طبيباً مؤرخاً ، وخرج له البرزالي مشيخة ، وابن طغربك معجماً كبيراً جمع فيه شيوخه ، فبلغوا أكثر من خمسمائة وسبعين شيخاً ، وتوفي بدمشق في شعبان سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة ، عن أربع وتسعين سنة .

## (٢٨)

### ومنهم محمد بن حسن بن عبد الواحد

محمد بن حسن بن عبد الواحد بن أحمد ابن محمد بن اسماعيل بن عثمان بن المظفر ابن هبة الله .

وفيه يجتمع مع الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الشيخ شمس الدين أبو الفضل ناظم القصيدة المسماة بضراعة الى ذي العرش المجيد في مئة وخمسة أبيات لابأس بها وأسمعها من لفظه للشيخ أمين الأنفي . وتوفي يوم الأحد ثالث عشر ذي الحجة سنة خمس وسبعين وسبعمائة بالشاغور ودفن بباب الصغير .

توفي صاحب هذه الترجمة ليلة الاثنين ثاني عشري جمادى الآخرة سنة اثنتين وخمسين وتسعمائة وكان أنشدني لبعضهم :

إياك تبدي للصديق تلوّنا
فترى بعين تنقص وتذلل

أو ماترى الأوراق حين تلونت
سقطت وديست في الثرى بالأرجل

وكان هذا الإنشاد في مرض موته ، ولم أحضر جنازته لضعف بدني ، ودفن بتربة شيخنا الشهاب بن شكم [٣٠] عند الصوابية [٣١] . وأوقف حصته من بستان بالنيرب[٣٢] على مسجد العفيف بالسكة وإمامته ، وكذا أوقف كتبه فيه ، وكان إمامه من سنين عديدة .

## (٢٩)

## محمد بن الحسن

محمد بن الحسن بن علي بن الحسن ابن عساكر .

من ذرية الحافظ ، روى عن ابن طبرزد .

## (٣٠)

## وولده عمر

عمر بن محمد بن الحسن .

روى عن ابن اللتي وغيره .

---

(١) ترجم لها ابن عساكر في تاريخه ١٩/١٩٦ب : قال : سمعت جدها لأمها القاضي أبا المفضل يحيى بن علي القرشي .. وهي زوج أخي أبي عبد الله محمد بن الحسن رحمه الله ، حجت مع أختها آمنة سنة خمس وخمسين وخمسمائة وسمع منها أولادها وغيرهم .

(٢) ترجم لها أيضا ابن عساكر في تاريخه ٢٠/٢٠٠ : فقال هي : آمنة بن الحسن بن طاهر القرشية تكنى أم محمد ، سمعت جدها لأمها القاضي أبا المفضل ... وأبا محمد عبدالكريم بن حمزة ... وحجت مع اختها وحجت بعد ذلك مرتين ووقفت رباطاً لسكنى الفقراء .
وفي الحدائق الغناء في أخبار النساء للمعافري المالقي ص ١٨٢ : وهي ابنة خالة ابوي القاسم بن عساكر ، استنسخ لها أبوها كتاب السنن لأبي داود ، وسمعت بعضه من عبد الكريم بن حمزة ، ووقفت رباطاً لسكنى الفقراء من النساء بدمشق ، سمع منها ولدها وغيره .

(٣) له ترجمة في الطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧/٧٠ .

(٤) ترجمته في خريدة القصر قسم شعراء الشام ١/٢٨١ ، وسير اعلام النبلاء ( مصور مخطوط ) ١٢/٢٦٣ ، والعبر ٤/١٨٤ ، وطبقات الشافعية للسبكي ٧/٣٢٤ ، ووفيات الأعيان في آخر ترجمة اخيه ٣/٣١١ ، والنجوم الزاهرة ٥/٣٨٠ ، وشذرات الذهب ٤/٢٠٧ ، الدارس ١/٤١٦ .

(٥) الفزالية : هي في الزاوية الشمالية الغربية شمالي مشهد عثمان من الجامع الأموي ، والغزالية نسبة الى الامام الغزالي وتعرف أيضاً بالشيخ نصر المقدسي . الدارس ١/٤١٤ .

(٦) سورة النجم ٣٢ .

(٧) الآية الأخيرة من سورة والضحى .

(٨) ودن بمقبرة باب الصغير ، وقد اظهرت وزارة التعليم العالي بالتعاون مع مديرية الآثار ومحافظة دمشق قبره خلال الاحتفال بمرور تسعمائة سنة على ولادته .

(٩) زاد في طبقات الشافعية للأسنوي : وقرا الأدب على ابن نعمة الشيرازي .

(١٠) انظر ترجمته في ذيل الروضتين ص ٤٧ طبقات الشافعية ٣٥٢/٨ البداية والنهاية ٣٨/١٣ ، العبر ٣١٤/٤ ، تذكرة الحفاظ ١٥٥/٤ ، الدارس في تاريخ المدارس ، شذرات الذهب ٣٤٧/٤ ، ١٠١/١ ، هدية العارفين ٨٢٨/١ ، مجلة معهد المخطوطات ٨٨/٢ ، معجم المؤلفين ١٠٦/٨ ، وانظر عن مؤلفاته المخطوطة : المنتخب من مخطوطات الظاهرية ص ٨٤ تأليف محمد ناصر الدين الالباني .

(١١) في طبقات الشافعية : وكتب الكثير حتى إنه كتب تاريخ والده مرتين ... وله كتاب فضل المدينة وكتاب فضل المسجد الأقصى ...

(١٢) ترجمته في طبقات الشافعية ٧٠/٧ وشذرات الذهب ٤٠/٥ وذيل الروضتين ٨٦ .

(١٣) في شذرات الذهب ٦٩/٥ : سمع من ابيه وعبد الرحمن بن الخرقي ، واسماعيل الخبزوي .

(١٤) قال في الطبقات الكبرى للسبكي في ترجمته : قال شيخنا الذهبي : وهو آخر من رحل الى خراسان من المحدثين وقد خرج للكندي ولابن الحرستاني جماعة .. تفقه على خاله الإمام الكبير فخر الدين أبي منصور عبد الرحمن .

(١٥) انظر في ترجمته ذيل الروضتين ١٣٦ ، سير أعلام النبلاء ١٦٤/١٣ ، طبقات الشافعية ١٧٧/٨ ، البداية والنهاية ١٠١/١٣ ، شذرات الذهب ٩٢/٥ ، النجوم الزاهرة ٢٥٦/٦ ، وفيات الأعيان معجم المؤلفين ١٧٢/٥ .
وفي الظاهرية نسخة مخطوطة من كتابه الأربعين في مناقب أمهات المؤمنين ( رقمه حديث ٥٣٥ ) ( ق ١ ــ ٥٣ ) .

(١٦) المدرسة الجاروخية : داخل باب الفرج والفراديس شمالي الجامع الأموي والظاهرية الجوانية ، بناها جاروخ التركماني الملقب بسيف الدين . الدارس ٢٢٥/١ ، وحدد الدكتور صلاح الدين المنجد مكانها في جادة السبعة طوالع اليوم .

وقد درست وحولت لدار سكن .

(١٧) المدرسة التقوية : هي من أجل مدارس دمشق ، داخل باب الفراديس شمالي الجامع ، شرقي الظاهرة والاقباليتين ، بناها الملك المظفر سنة أربع وسبعين وخمسمائة ، وهي في منتصف جادة ( بين السبعة طوالع ) حولت الى دار سكن الدارس ٢١٦/١ .

(١٨) دار الحديث النورية : بناها نور الدين محمود بن زنكي ووقف عليها وقوفاً كثيرة ، وهو أول من بنى داراً للحديث في دمشق وكانت تسمى دار السنة ، تولى مشيختها الحافظ ابن عساكر ، ثم القاسم بن عساكر ، ثم أخوه زين الأمناء ابن عساكر ، ثم تاج الدين بن عساكر انظر الدارس ٩٩/١ .

(١٩) هو قاضي قضاة دمشق عزله الملك المعظم في شهر ربيع الاول سنة ٦١٦ هـ ، وتوفي في الثالث والعشرين من صفر سنة سبع عشرة وستمائة . ذيل الروضتين ١١٧ .

(٢٠) المحائر : هي من الخشب على صفة سرير تعمل محامل للمسافرين عند سفرهم ، وصانعها يسمى محايري انظر قاموس الصناعات الشامية /ص ٤٢٠ .

(٢١) لعله يريد بها النبيذ العراقي فإنه في حكم الخمور عند الشافعية بخلاف الحنفية من أهل العراق . كما أفاد به العلامة محمد زاهر الكوثري في تعليقاته ص ١٣٨ على ذيل الروضتين .

(٢٢) في الأصل وذيل الروضتين : خمس . وما أثبتناه من العبر ووفيات الأعيان . وفي الطبقات الكبرى : ولد سنة خمس وخمسين وخمسمائة .

(٢٣) هي المدرسة العادلية الكبرى شمالي الجامع ، تجاه المدرسة الظاهرية ، قال ابن شداد : اول من انشأها نور الدين محمود بن زنكي وتوفي ولم تتم ، ثم بنى بعضها الملك العادل سيف الدين ثم توفي ولم تتم فتممها ولده الملك المعظم وأوقف عليها الأوقاف . وهي الآن مقر مجمع

اللغة العربية . الدارس ١/٣٥٩ .

(٢٤) جمال الدين أبو الوليد يونس بن بدران القرشي الحجازي الأصل ، المصري ، ولد بمصر تقريباً في سنة خمس وخمسين وخمسمائة، سمع من السلفي وغيره ، ولي قضاء القضاة بدمشق سنة ٦١٨ ، تولى تدريس العادلية حين كمل بناؤها ، توفي سنة ٦٢٣ هـ . الدارس ١/١٨٦ .

(٢٥) قال أبو شامة في ذيل الروضتين ص١٥٨: ودفن عند قبر أخيه الفخر بالشرف القبلي ظاهر دمشق ، واجتمع في جنازته خلق كثير . حضرت دفنه والصلاة عليه .

(٢٦) قال في شذرات الذهب : قال الذهبي : صدر كبير ، محتشم ، سمع من عم والده الحافظ ومن أبي الفهم بن أبي العجائز وطائفة .

(٢٧) في كشف الظنون : من آثاره فضائل بيت المقدس .

(٢٨) ترجمته في الشذرات /٥ : ٣٩٥ والعقد الثمين /٥ : ٤٣٢ ( وجعل وفاته سنة ٦٨٦ ) وفيه نقل عن ذيل تاريخ بغداد لابن رافع وعن تاريخ شمس الدين الجزري ، وقال : ذكره ابن رشيد في رحلته .

(٢٩) في المكتبة الظاهرية : جزء مخطوط في نعل النبي صلى الله عليه وسلم ورقمه ٤٥٨١ عام ( ق ١٦ — ٢٠ ) انظر ص ٧٨ المنتخب من مخطوطات الحديث في الظاهرية تأليف محمد ناصر الدين الألباني .

## مصادر التراجم متسلسلة

من كتاب : طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى ٧٧١هـ ، الجزء ٧/٧٠

من كتاب ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر لمحمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠٠

الترجمة —من كتاب تاريخ دمشق للحافظ ابن عساكر ٤/٣٢١ — ٣٢٢

من كتاب طبقات الشافعية للاسنوي ٢/٢١٥

الترجمة من طبقات الحفاظ ص ٤٧٤ — ٤٧٥ للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١

الترجمة من طبقات الشافعية ٧/١٢٨

في تراجم نبلاء العصر لمحمد بن طولون الورقة ٩٨

من كتاب طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧/٧٠

ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر لمحمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠٠

الترجمة في ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر لحمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠١

الترجمة من كتاب طبقات الشافعية الكبرى ٧/٧٠

الترجمة من كتاب شذرات الذهب لعبد الحي الحنبلي ٧ / ٧٠ ؟

ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر لمحمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣هـ ، الورقة ٩٨

من كتاب ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر لمحمد ابن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ٩٨

الترجمة من الطبقات الكبرى الشافعية للسبكي ٨/١٤١

ترجمته في ذيل الروضتين ص ١٥٨ ، البداية والنهاية ١٢/١٢٧ ، العبر ٥/١٠٨ ، النجوم الزاهرة ٦/٢٧٣ .

من الطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧/٧٠

من الطبقات الشافعية الكبرى ٧/٧٠ . وذكره في الشذرات ٥/١٤٥ .

من الطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧/٧٠

من كتاب ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر لمحمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠٠ .

عن كتاب ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر الورقة ١٠٠ ، وذكره في طبقات الشافعية الكبرى ٧/٧١ .

عن كتاب ذخائر القصر الورقة ١٠٠ ، وله ترجمة في كشف الظنون ٢/١٢٧٨ ، ومعجم المؤلفين ٦/٤٣ .

من كتاب ذخائر القصر لابن طولون ، الورقة ١٠٠ .

من كتاب الشذرات ٥/٣٠٢ ، وذكره في طبقات الشافعية الكبرى ٧/٧٠ .

من كتاب الشذرات ٥/٣٣١ .

من كتاب الشذرات ٥/٣٨٣ .

الترجمة منقولة من فوات الوفيات ٢/٣٢٨ — ٣٢٩ .

من كتاب شذرات الذهب ٥/٤٤٥ .

من كتاب شذرات الذهب ٥/٤٥٧ .

من كتاب شذرات الذهب ٦/٢٤ .

عن شذرات الذهب ٦/٦١ .

ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر لمحمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠١ .

من طبقات الشافعي الكبرى ٧/٧١ .

## بالاستناد إلى تاريخ دمشق لابن عساكر:

# صورة كمية للنشاطين الفكري والتربوي في بلاد الشام في القرون الثلاثة الأولى للهجرة

د. ملكة أبيض



محاولة لوضع طرائق العلوم الاجتماعية الاحصائية في خدمة التراث العربي .

ان « تاريخ مدينة دمشق » كتاب تراجم ومن المعروف أن عددا من كتب التراجم اهتم بالاعلام الذين ساهموا في المجالات الثقافية كمعجم الادباء لياقوت ، وطبقات القراء لابن الجزري ، وتاريخ الحكماء لابن القفطي ، وأن عددا آخر وسع ميدان انتقائه للاشخاص بصورة تشمل جميع مجالات الثقافة البارزة في الفترة التي يعالجها ، كتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ووفيات الاعيان لابن خلكان . وهذا مايجعل من هذه المؤلفات مصادر رئيسة لدراسة الثقافة العربية الاسلامية .

و « تاريخ مدينة دمشق » يشترك مع هذه المؤلفات في أنه اهتم بالاعلام البارزين في عدة مجالات ثقافية ( الدين واللغة والادب والتاريخ والفنون ، وبصورة محدودة العلوم أيضا ) ، لذلك يعد مرجعا هاما لدراسة التاريخ الثقافي العربي الاسلامي .

الا أن « تاريخ مدينة دمشق » ، من جهة أخرى ، يشارك كتب التراجم في أهم مشكلاتها . ذلك أن ارتباط المعلومات التي توردها هذه الكتب بالافراد الذين تترجم لهم ، جعل هذه المعلومات جزئية ، منسلخة عن العوامل التاريخية التي أحاطت بها . وهذا ماأدى الى ضعف الاستفادة منها حتى فترة وجيزة ، حين بدا لبعض المستشرقين أن يستخدموها

باعتبار ترجمة كل شخص سلسلة من الاجابات عن استبانة تضم عددا من الاسئلة تتناول حياة الشخص واهتماماته ونشاطه في مختلف المجالات .

وهكذا ظهرت محاولات لتكييف طرائق العلوم الاجتماعية مع هذه المصادر للاستفادة من معلوماتها الى أقصى حد ممكن .

والدراسة التي قمت بها محاولة من هذا القبيل .

**أولا — الطريقة :**

ان الطريقة التي اتبعتها خلاصة تجارب متتالية لحل المشكلات التي ظهرت أثناء البحث . وقد أخذت شكلها النهائي بعد الخطوات التالية :

أ — قراءة عدد من التراجم الطويلة والقصيرة ، ووضع قائمة بالعناصر التي تتردد فيها .

ب — استعراض ميدان التربية ووضع قائمة بالعناصر التي يقوم عليها نظام تربوي ما .

جـ — وضع مخطط لجمع المعلومات يتكون من العناصر التي تظهر بصورة منتظمة في التراجم ، وتلك التي يقوم عليها النظام التربوي والتي تظهر بصورة عرضية خلال بعض التراجم .

د — قراءة المؤلف بكامله مع تسجيل المعلومات المطلوبة على بطاقات عادية .

الواردة فيها من جهة ، ولعدم وجود نظام لايراد العناصر من جهة أخرى . فقد يرد عنصر ما في أول الترجمة أو في منتصفها أو في آخرها ، وقد لايرد مطلقا . أضف الى ذلك تكرار المعلومات وايرادها حسب عدد من الروايات ، ورداءة الخط ، ووجود ثغرات

وقد اضطررت لاستعمال البطاقات العادية بسبب التباين في طول التراجم وطول العناصر ونواقص في النسخ المتوافرة ، مما جعل من الضروري متابعة النص كلمة كلمة ، وتسجيل ما ينفع البحث منه في حينه .

هـ — الترتيب الزمني للتراجم .

بما أن المؤلف يتبع الترتيب الهجائي للتراجم ، كان من الضروري اعادة ترتيب تراجم الاشخاص حسب الزمن الذي عاشوا فيه لاعطاء فكرة عن تطور النشاط الثقافي والتربوي ، وتعرف العوامل الخارجية ( الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ) والداخلية ( المشكلات والحاجات التي ظهرت ضمن النظام التربوي ) التي أثرت في هذا التطور .

وقد تبين أن هذه الخطوة هي أصعب خطوة في البحث ، لأن أكثر التراجم لاتذكر تاريخ ولادة الشخص أو وفاته ، فاضطررت الى الرجوع لمعاجم أخرى قديمة وحديثة كطبقات القراء ، وطبقات الصوفية ، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ، ومعجم البلدان لياقوت ، والاعلام لخير الدين الزركلي ، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة وغيرها .

وفي الاحوال التي لم أعثر فيها على تاريخ للشخص ، كنت ألجأ الى تحديد الفترة التي عاش فيها بصورة تقريبية بالاستناد الى حياة أبيه أو جده أو أحد أساتذته أو طلابه ، أو بالاستناد لحدث تاريخي عاصره • وهكذا استطعت تسجيل تاريخ الوفاة لأكثر الاعلام •

ولدى الانتهاء من هذا العمل أصبح من الممكن اجراء ترتيب هجائي زمني للاشخاص بحصر الذين ينتمون لقرن واحد في صندوق خاص ، وترتيبهم هجائياً ضمن نفس الصندوق •

و ـ نقل المعلومات الى جداول •

بعد عزل اعلام القرون الثلاثة الاولى ، أصبح من الممكن اجراء تصنيف للمعلومات الواردة في تراجمهم يفرد كل عنصر على حدة • وهكذا وضعت جدولا تفصيليا يتكون من المداخل الستة عشر الآتية :

١ ـ اسم الشخص •

٢ ـ انتماؤه القومي ( عربي أو مولى ) والقبلي ( ان كان عربيا ) •

٣ ـ انتماؤه الجغرافي •

٤ ـ تاريخ ولادته ووفاته •

٥ ـ روابطه بالشام ( من ساكني الشام أو من زائريها ) •

٦ ـ تنقلاته •

٧ ـ دراسته : المكان ، المدة ، الطريقة ، الوسائل •

٨ ـ المواد التي درسها واهتم بها •

٩ ـ المعلمون الذين درس عليهم •

١٠ ـ الطلاب الذين درسهم •

١١ ـ نشاطه الثقافي والتربوي وانتاجه •

١٢ ـ صفاته العامة •

١٣ ـ المهنة التي زاولها •

١٤ ـ وضعه الاقتصادي •

١٥ ـ المؤرخون أو المصادر التي ذكرته •

١٦ ـ ملاحظات متفرقة •

ز ـ علاج المعلومات :

بعد تصنيف المعلومات على هذا الشكل وضعت خطة لاستخدامها حسب طبيعتها • لقد رأينا أن هذه المعلومات تنقسم الى قسمين :

١ ـ معلومات خاصة ، تشكل العمود الفقري للترجمة • وهي بحكم كونها مرتبطة بالمترجم له ، لايمكن الاستفادة منها مباشرة بل بعد معالجتها احصائيا ( كميا ) للوصول الى نتائج قابلة للتعميم •

٢ ـ معلومات عامة ، تظهر عرضا في بعض التراجم • هذه المعلومات يمكن استقاؤها بصورة مباشرة لايضاح الجانب الثقافي أو التربوي الذي تتعلق به •

العناصر التي عالجتها كميا هي :

أ ـ بالنسبة لساكني الشام : التوزع الجغرافي ، التوزع القومي والقبلي ، المهنة أو العمل الذي يزاوله الشخص ، الجنس ، مواد الدراسة ومكانها ، درجات المحدثين •

ب ـ بالنسبة لزائري الشام : التوزع

الجغرافي ، أغراض زيارة الشام ، الرحلة الى الشام في طلب العلم ·

أما العناصر التي استخدمتها بصورة مباشرة ، كيفية فهي :

أهداف التربية، مراحل التعليم، التعليم الابتدائي، التعليم العالي، مجالات النشاط، التبادل الثقافي ·

وسأقتصر في هذه اللمحة السريعة على تقديم بعض النتائج الكمية التي توصلت اليها بالاستناد الى « تاريخ مدينة دمشق » لابن عساكر كمثال يمكن أن يستفيد منه الباحثون من هذا المؤلف الثمين ·

**ثانيا ــ الاطار الجغرافي للمؤلف :**

ان عنوان المؤلف الكامل هو : تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها ، وتسمية من حلها من الاماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها ·

يومي هذا العنوان للوهلة الاولى بأن الاطار الجغرافي للمؤلف يقتصر على مدينة دمشق· الا أن استعراض أسماء الاماكن التي يدرجها ابن عساكر تحت اسم نواحي دمشق يبين أن هذا الاطار يمتد الى الحدود المعروفة قديما لبلاد الشام من بالس الى العريش طولا، ومن جبلي طيء الى بحر الروم عرضا ، ويضم منطقة الجزيرة التي تشكل القسم العلوي من بلاد مابين النهرين ، ومنطقة الثغور الشمالية التي تجاوزت في بعض الاحيان جبال طوروس ، كما يضم دومة الجندل في شمالي الجزيرة العربية ·

لقد وزع الجيش الذي أرسله الخليفة الاول أبو بكر الصديق لفتح الشام الى أربعة أجناد هي : جند دمشق وجند حمص وجند فلسطين وجند الاردن ·

وهذه الاجناد تقابل على مايبدو التقسيمات الادارية لهذه المنطقة في العهد البيزنطي ·

ولدى انتهاء فتح الشام أو الشامات ، كما يسميها البعض ، كلف قسم من الجيش بفتح الجزيرة ·

ولكن الخليفة الاموي يزيد بن معاوية فصل عن جند حمص جندا خامسا هو جند قنسرين ، كما فصل الخليفة العباسي هرون الرشيد منطقة الحدود التي تقع شمال قنسرين وشكل منها جندا سادسا هو جند العواصم · الا أن ظروف القتال دعت الى أن تضم الحدود الشامية والجزرية مع الروم في معظم الاحيان في منطقة واحدة ·

وهكذا أصبحت الرقعة الواسعة التي يطلق عليها ابن عساكر اسم « ضواحي دمشق » تضم سبعة أقسام ادارية هي :

دمشق ، حمص ، فلسطين ، الاردن ، قنسرين ، الجزيرة ، الثغور والعواصم ·

**ثالثا ــ التوزع الجغرافي لعلماء الشام :**

بلغ عدد العلماء من ساكني الشام الذين يترجم لهم مؤرخنا في القرون الثلاثة الاولى

للهجرة /٢٠٩٩/ عالما يتوزعون زمنيا كمـا يلـي : ( جدول ١ )

## جـدول (١)

### توزع الاشخاص في القرون الثلاثة الاولى حسب صلتهم بالشام

| | القـرن الأول | | القـرن الثاني | | القـرن الثالث | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | العدد | ٪ | العدد | ٪ | العدد | ٪ |
| ساكنوا الشام | ٥٠٨ | ٥٣ر٦ | ٩٥١ | ٧٤ر٥ | ٦٤٠ | ٦٨ر٠ |
| زائروا الشام | ٤٤٤ | ٤٦ر٤ | ٣٢٥ | ٢٥ر٥ | ٣٠١ | ٣٢ر٠ |
| المجمـوع | ٩٥٢ | ١٠٠ر٠ | ١٢٧٦ | ١٠٠ر٠ | ٩٤١ | ١٠٠ر٠ |

في القرن الاول : ٥٠٨ علماء
وفي القرن الثاني : ٩٥١ عالما
وفي القرن الثالث : ٦٤٠ عالما

ومقارنة هـذه الارقـام بعضها ببعض تشير الى أن عدد العلماء ازداد ازديادا واضحا في القرن الثاني ، ولكنه مالبث أن تناقص في القرن الثالث • ولايسعنا هنا الا أن ننوه بأثر العوامل السياسية والاقتصاديـة فـي هذا التطور •

كان عدد العلماء قليلا نسبيا في القـرن الاول في بلاد الشام • وهذا طبيعي فحركتا الدخول في الاسلام والتعريب كانتا تشقان طريقهما في المجتمع المحلي تدريجيا • وقد حصدت الشام في القرن الثاني ثمار الجهود التي بذلها الخلفاء الراشدون والامويون • وبعد انتقال مركز الدولة الاسلامية الـى العراق في خلافة العباسيين بدأت الفعاليـات الثقافية والتربوية تتراجع في الشام، وتجلى ذلك في القرن الثالث بصورة خاصة •

وقد توزع العلماء داخل الشام في القرون الثلاثة الاولى كما هو مبين في الجدول (٢) • وتشير أرقام هذا الجدول الى أن الفعاليات التربوية تركزت بصورة رئيسية في جنـد دمشق • فقد أعطت هذه المنطقة في القـرن الاول ٥٨٪ من علماء الشام ، وارتفعت هذه النسبة في القرنين التاليين الى ٧٢٪ و ٧١٪٠

وقد ازدهرت الفعاليات التربوية في منطقة حمص في القرن الاول ، ولكنهـا تراجعت نسبيا في القرنين التاليين •

وحافظت منطقة فلسطين على وضع غير متميز طيلة القرون الثلاثة •

أما منطقتا الاردن وقنسرين فلم تستقطبا عددا كبيرا من العلماء في القرن الاول ، ومع ذلك فقد تراجع النشـاط التربوي فيهمـا

## جـدول (٢)

### التوزع الجغرافي لساكني الشام

| المناطق | القرن الأول | | القرن الثاني | | القرن الثالث | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | العدد | ٪ | العدد | ٪ | العدد | ٪ |
| دمشق | ٢٩٥ | ٥٨ر٠ | ٦٨٦ | ٧٢ر١ | ٤٥٦ | ٧١ر٢ |
| حمص | ٦٨ | ١٣ر٤ | ٥٥ | ٥ر٨ | ٣٧ | ٥ر٨ |
| فلسطين | ٣٢ | ٦ر٣ | ٣٨ | ٤ر٠ | ٣٢ | ٥ر٠ |
| الاردن | ٢٣ | ٤ر٦ | ١٥ | ١ر٥ | ٧ | ١ر١ |
| قنسرين | ٤ | ٠ر٨ | ٧ | ٠ر٧ | ٥ | ٠ر٨ |
| الجزيرة | ٦ | ١ر٢ | ٢٨ | ٣ر٠ | ٢٦ | ٤ر٠ |
| الثغور والعواصم | — | — | ٥ | ٠ر٥ | ٢٠ | ٣ر١ |
| الشام دون تحديد | ٨٠ | ١٥ر٧ | ١١٧ | ١٢ر٤ | ٥٧ | ٩ر٠ |
| **المجموع** | ٥٠٨ | ١٠٠ر٠ | ٩٥١ | ١٠٠ر٠ | ٦٤٠ | ١٠٠ر٠ |



بصورة ملحوظة في القرنين التاليين ، في حين تقدمت منطقتا الجزيرة والثغور والعواصم لتحتلا في القرن الثالث مكانة قريبة من مكانة حمص وفلسطين .

ويمكن تفسير هذه الارقام على ضوء المعطيات التاريخية . فقد استقر معظم جيش الفتح في منطقة دمشق ، وازدادت أهمية هذه المنطقة في العهد الاموي حين أصبحت مدينة دمشق عاصمة الدولة الاسلامية وإذا كانت أهميتها السياسية قد ضعفت في العهد العباسي فان مكانتها الدينية كمنطقة جهاد ورباط ، ومكانتها الاقتصادية في مجال الزراعة والتجارة بقيتا الى حد ما ، ولم تزولا نهائيا .

قد يعزو البعض تميز المناطق على الصعيدين الثقافي والتربوي الى اتساع رقعتها الجغرافية ولكن العامل الهام في ذلك، كما تدل الاحصائيات ، هو ظهور حواضر متعددة ضمن المنطقة وتوزع العلماء عليها بصورة يعمل معها كل من هذه الحواضر كمركز ثقافي وتربوي مصغر . ويمدنا «تاريخ مدينة دمشق» بمادة في هذا المجال .

**١ ــ منطقة دمشق :**

ضمت منطقة دمشق خلال تلك الفترة أقساما عديدة وهي :

ــ مدينة دمشق ( مركز المنطقة ) .

ــ أطراف مدينة دمشق (الغوطة والمرج)

ــ الاقسام التي تقع شمال مدينة دمشق

## جدول (٣)

### توزع العلماء في منطقة دمشق

| المركز والاقسام | القرن الأول: العدد | القرن الأول: ٪ | القرن الثاني: العدد | القرن الثاني: ٪ | القرن الثالث: العدد | القرن الثالث: ٪ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| مدينة دمشق (مركز) | ٢٥٥ | ٨٦ر٥ | ٥٦١ | ٨١ر٨ | ٣٤١ | ٧٤ر٨ |
| الاطراف (الغوطة والمرج) | ٢٨ | ٩ر٥ | ٥٣ | ٧ر٧ | ٤١ | ٩ر٠ |
| شمال دمشق وشمالها الغربي (الساحل، البقاع جبل لبنان) | ٣ | ١ر٠ | ٤٢ | ٦ر١ | ٦١ | ١٣ر٣ |
| جنوب دمشق وجنوبها الشرقي (البثينة، حوران ، جولان ، البلقاء) | ٩ | ٣ر٠ | ٣٠ | ٤ر٤ | ١٣ | ٢ر٩ |
| المجموع | ٢٩٥ | ١٠٠ر٠٠ | ٦٨٦ | ١٠٠ر٠٠ | ٤٥٦ | ١٠٠ر٠٠ |



## جدول (٤)

### عدد علماء مدينة دمشق ونسبتهم الى بقية علماء الشام

| العلماء | القرن الأول: العدد | القرن الأول: ٪ | القرن الثاني: العدد | القرن الثاني: ٪ | القرن الثالث: العدد | القرن الثالث: ٪ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| علماء مدينة دمشق | ٢٥٥ | ٥٠ر٢ | ٥٦١ | ٥٩ | ٣٤١ | ٥٣ر٣ |
| بقية علماء الشام | ٢٥٣ | ٤٩ر٨ | ٣٩٠ | ٤١ | ٢٩٩ | ٤٦ر٧ |
| المجموع | ٥٠٨ | ١٠٠ر٠ | ٩٥١ | ١٠٠ر٠ | ٦٤٠ | ١٠٠ر٠ |

وشمالها الغربي وتضم : الساحل والبقاع وجبل لبنان .

– الاقسام التي تقع جنوب مدينة دمشق وجنوبها الشرقي وتضم : البثينة وحوران والجولان والبلقاء والشراة .

وأريد أن ألفت النظر الى أن المعلومات التي توردها المراجع الجغرافية والتاريخية حول تقسيمات المناطق تتضارب وتختلف الى حد بعيد . وقد اعتمدت فيما يتعلق بتقسيمات المناطق على مايذكره ابن عساكر

خلال التراجم ، وفيما يتعلق بحدود منطقة دمشق ينقل ابن عساكر عن ابن اسحاق ( في ترجمة معاوية بن أبي سفيان ) أن الخليفة عمر بن الخطاب ولى معاوية دمشق وبعلبك والبلقاء، وعمرو بن العاص فلسطين والاردن ، وسعيد بن عامر بن حذيم حمص. ويبدو بالاستناد الى البلاذري ( فتوح البلدان ) أن معاوية حرص على اعطاء جند دمشق أهمية خاصة بتوسيع أعماله ، ولاسيما من جهة الشمال والشمال الغربي . أما القسم الجنوبي فيبدو أن ارتباطه بدمشق يعود لايام الفتح الاولى .

وتبين لنا الاحصاءات المستخلصة من « تاريخ مدينة دمشق » أن مدينة دمشق استقطبت أكثر من نصف علماء الشام خلال القرون الثلاثة ( جدول ٤ ) ، كما أن أطرافها والاقسام التابعة لها ازدهرت ازدهارا كبيرا ونشأت فيها مدن وقرى عامرة بأهل العلم .

يظهر من الجدول (٥) أن عدد مراكز العلم في أطراف دمشق ازداد بصورة مطردة وان ( داريا ) احتلت مكانة مرموقة خلال القرنين الاولين ، ولكن الفتن الداخلية التي اجتاحت الغوطة في نهاية القرن الثاني أضعفت مركزها الى حد بعيد .

ويظهر من الجدول (٦) أن مدنا كثيرة ازدهرت في الاقسام الشمالية والشمالية الغربية خلال القرنين الثاني والثالث . منها: بيروت وطرابلس وصيدا وجبيل وبعلبك .

ويظهر من الجدول (٧) أن النشاط التربوي في الاقسام الجنوبية والجنوبية الشرقية توزع في مدن صغيرة متعددة كبصرى واذرعات والبثنية وعمان والحميمة .

**٢ ــ منطقة حمص :**

جدول (٨)

استوطن حمص في القرن الاول عدد كبير من الصحابة والتابعين ، كما انتشر الاسلام بين أفراد القبائل العربية التي استقرت فيها قبل الاسلام . ولكن نشاط هؤلاء واولئك بقي محصورا في مدينة حمص. وفي القرنين التاليين امتد هذا النشاط بعض الشيء الى المدن التابعة للمنطقة وأهمها جبلة .

أما سلمية ، موئل الدعوة الفاطمية في القرن الثالث ، فلم يترجم المؤلف لرجالاتها . وربما كان ذلك للطابع السري لتلك الدعوة .

**٣ ــ منطقة فلسطين :**



جدول (٩)

تركز النشاط التربوي في هذه المنطقة في القرن الاول ، في مدينة ايلياء أو بيت المقدس . ولكن نشوء الرملة ، واقامة الخليفة الاموي سليمان بن عبد الملك فيها في أواخر هذا القرن ، حول اليها الانظار حتى نافست بيت المقدس .

**٤ ــ منطقة الاردن :**

جدول (١٠)

منطقة صغيرة المساحة ، قليلة السكان ، تركز النشاط فيها في القرن الاول في مدينة

## جدول (٥)
## توزع العلماء في أطراف مدينة دمشق

| القرى | القرن الأول<br>العدد | القرن الثاني<br>العدد | القرن الثالث<br>العدد |
|---|---|---|---|
| داريا | ١٥ | ٢٢ | ٧ |
| صنعاء ( دمشق ) | ٤ | ١١ | ١ |
| جرستا | — | ٣ | ٢ |
| بيت لهيا | ١ | ٢ | ٤ |
| البلاط | ١ | ٣ | ٣ |
| المزة | — | ٢ | – |
| المصيصة | ٢ | ١ | – |
| كفرسوسية | — | ١ | ٥ |
| الفراديس | — | ١ | – |
| قينية | — | ١ | – |
| حجرا ( حجيرة ) | — | ١ | ٣ |
| الاوزاع | ٢ | ١ | – |
| زبدين | ١ | – | – |
| جوبر | — | – | ٢ |
| كفر بطنا | — | – | ٢ |
| الحديثة (حديثة جرش) | — | – | ٢ |
| زملكا ( زملكا ) | — | – | ٢ |
| فذايا | — | – | ٢ |
| عين ثرماء | ١ | – | ٢ |
| بيت فوقا | — | – | ١ |
| منيحة ( مليحا ) | — | – | ١ |
| طرميس | — | – | ١ |
| حران ( العواميد ) | ١ | ٤ | ١ |
| المجموع | ٢٨ | ٥٣ | ٤١ |

## جدول (٦)

### توزع العلماء في شمال مدينة دمشق وشمالها الغربي

| المدن والقرى | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
| --- | --- | --- | --- |
| بيروت | ٢ | ٢٢ | ٢٣ |
| صيدا | – | ٤ | ٥ |
| اطرابلس | – | ٦ | ١٢ |
| جبيل | – | ٣ | ٥ |
| عرقة | – | ٢ | – |
| جبل لبنان | – | ١ | ٣ |
| بعلبك | ١ | ٤ | ١٠ |
| البقاع ( دون تحديد ) | – | – | ٣ |
| المجموع | ٣ | ٤٢ | ٦١ |



## جدول (٧)

### توزع العلماء في جنوب دمشق وجنوبها الشرقي

| المدن والقرى | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
| --- | --- | --- | --- |
| بصرى | ١ | ١ | ١ |
| أذرعات | ٣ | ٣ | ٣ |
| زوع أو زرا | – | ١ | ١ |
| البثنية | ١ | ٥ | – |
| نوى | – | ١ | ١ |
| اليرموك | – | – | ٢ |
| معان ( من البلقاء ) | – | – | ٣ |
| عمان ( من البلقاء ) | ٣ | ٦ | ٢ |
| حميمة ( من الشراة ) | ١ | ١٣ | – |
| المجموع | ٩ | ٣٠ | ١٣ |

جـدول (٨)

| المدن والقرى | القرن الأول<br>العدد | القرن الثاني<br>العدد | القرن الثالث<br>العدد |
|---|---|---|---|
| حمص ( المركز ) | ٦٨ | ٥٠ | ٣١ |
| سلمية أو سلمية | – | ١ | ١ |
| شيرز | – | – | ١ |
| جبلة | – | – | ٣ |
| تدمر | – | ١ | – |
| أنطرطوس | – | ١ | – |
| المعرة | – | ١ | ١ |
| المجموع | ٦٨ | ٥٥ | ٣٧ |



جـدول (٩)

| المدن | القرن الأول<br>العدد | القرن الثاني<br>العدد | القرن الثالث<br>العدد |
|---|---|---|---|
| ايلياء أو بيت المقدس | ٣٠ | ٢٠ | ٩ |
| الرملة | – | ٧ | ١٥ |
| عسقلان | – | ٤ | ٦ |
| أيلة | ١ | ٥ | – |
| قيسارية | – | ١ | ٢ |
| نابلس | – | ١ | – |
| المجموع | ٣٢ | ٣٨ | ٣٢ |

طبرية ، ولكنه انتقل في القرن الثالث الى صور ·

**٥ ــ منطقة قنسرين :**

جدول (١١)

كان من المتوقع أن تتخذ منطقة قنسرين أهمية خاصة نظرا لقربها من الحدود مع الروم ، لاسيما وأنها شكلت جندا خاصا منذ خلافة يزيد بن معاوية · ولكن نشاطها ظل محدودا طوال القرون الثلاثة · وقدتميزت فيها خلال القرنالثاني والثالث مدينة حلب ·

**٦ ــ منطقة الجزيرة :**

( جدول ١٣ )

كانت الجزيرة خلال القرون الثلاثةمنطقة فتن داخلية،لاسيما تلكالتيأثارها الخوارج · كما كانت أطرافها الشمالية منطقة قتال مع الروم · ولكن اقامة جيش كبير فيها ، واستمرار الهجرةاليهاعززا النشاط التربوي فيها في القرنين الثانيوالثالث · وقد توزع النشاط في عدد من مدنها كالرقة وحران والموصل وقرقيسيا ·

**٧ ــ منطقة الثغور والعواصم :**

( جدول ١٣ )

لقد ساهمت نفس العوامل في تعزيز النشاط التربوي في منطقة الثغور والعواصم في القرنين الثاني والثالث ·

وأكثر مدن هذه المنطقة نشاطا فيالقرن الثالث طرسوس والمصيصة ·

**رابعا ــ التوزع القومي والقبلي لعلماءالشام:**

يستطيع الباحث الحصول على معلومات كافية حول هذا الموضوع في ترجمات اعلام القرن الاول · ولكن يبدو أن الانتماء القومي والقبلي قد فقد أهميته في القرون التالية ، اذ اقتصر قسم كبير من ترجمات اعلام القرنين الثاني والثالث على تثبيت النسبة الجغرافية للمترجم له ·

ومع ذلك تشير الاحصائيات الى أنالعرب قد سيطرواعلىالفعاليات الثقافيةوالتربوية في بلاد الشام خلال القرون الثلاثة ( جداول ١٤ ) ، وانضم الى عرب الفتح اعلام ينتمون الى القبائل العربية القاطنة في الشام قبل الفتح ( جدول ١٥ ) ·

وقد تفوق العرب اليمنيون في القرنين الأولين تفوقا ملحوظا ، الا أن العدنانيين تجاوزوهم في القرن الثالث ( جدول ١٦ ) ·

**خامسا ــ التوزعحسبالجنس لعلماءالشام:**

بقيت مساهمة النساء ضعيفة خلال القرون الثلاثة ( جدول ١٧ ) ·

ويجب الا نستغرب مانلاحظه في هذا الجدول من تناقص عدد النساء خلال القرنين الثاني والثالث ، لأن معظم من ترجم لهن من نساء القرن الاول كن على صلة بالدعوة الاسلامية ورجالاتها ، وهذا ماأتاح لهن الرواية عن الرسول والصحابة ·

وقد انتشر التعليم النظامي فيما بعد ، ولكن الفرص التي أتيحت للنساء للحصول

## جـدول (١٠)

### تـوزع العلمـاء في منطقـة الاردن

| المـــدن | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| طـبرية | ٢٣ | ١٠ | ١ |
| بيسـان | – | ٢ | ١ |
| صـور | – | ٢ | ٣ |
| عكـا | – | ١ | ١ |
| المجمـوع | ٢٣ | ١٥ | ٦ |

## جـدول (١١)

### تـوزع العلمـاء في منطقـة قنسرين

| المـــدن | العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| قنسـرين | ٣ | ١ | ١ |
| حلـب | ١ | ٥ | ٣ |
| خناصـرة | – | ١ | ١ |
| المجمـوع | ٤ | ٧ | ٥ |



## جـدول (١٢)

### توزع العلمـاء في منطقة الجزيرة

| المـــدن | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| الرقـة | ١ | ١٣ | ١١ |
| حـران | ١ | ٧ | ٦ |
| قرقيسـيا | – | ٣ | ١ |
| الرصافـة | ١ | ١ | – |
| الموصـل | – | ٢ | ٤ |
| الرهـا | ١ | ٢ | ٢ |
| نصيبـين | ١ | – | ١ |
| رأس العـين | – | – | ١ |
| سميسـاط | ١ | – | – |
| المجمـوع | ٦ | ٢٨ | ٢٦ |

## جـدول (١٣)

### تـوزع العلمـاء فـي منطقة الثغوروالعواصم

| | القرن الأول | القرن الثاني | القرن الثالث |
|---|---|---|---|
| المـــــدن | العدد | العدد | العدد |
| منبـــج | – | ١ | ١ |
| انطاكيـــة | – | – | ٢ |
| ذنــــة | – | – | ٢ |
| المصيصـــة | – | ٢ | ٧ |
| طرســوس | – | ١ | ٧ |
| عـــين زربــة | – | | |
| الحـــدث | – | ١– | – |
| المجمـوع | – | ٥ | ٢٠ |

## جـدول (١٤)

### التوزع القومي للعلماء ســاكني الشـام

| | القـرن الأول | | القـرن الثاني | | القـرن الثالث | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| العلمـــاء | العدد | ٪ | العدد | ٪ | العدد | ٪ |
| عـــــرب | ٣٦١ | ٧١ر٠ | ٥٠٨ | ٥٣ر٥ | ٢٧٨ | ٤٣ر٥ |
| مـــوال | ٦٥ | ٢ر٨ | ١٧٥ | ١٨ر٤ | ٤٧ | ٧ر٣ |
| دو نتحـديـد | ٨٢ | ١٦ر٢ | ٢٦٨ | ٢٨ر١ | ٣١٥ | ٤٩ر٢ |
| المجمـوع | ٨٠٨ | ١٠٠ر٠ | ٩٥١ | ١٠٠ر٠ | ٦٤٠ | ١٠٠ر٠ |

## جـدول (١٠)

### توزع العلماء العرب بين القبائل التي سكنت الشام بعد الفتح ( الجدد ) والتي استوطنت الشام قبل الفتح ( القدماء )

| العلمـاء العـرب | القـرن الأول: العدد | ٪ | القـرن الثاني: العدد | ٪ | القـرن الثالث: العدد | ٪ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| الذين ينتمون الى قبائل سكنت الشام بعد الفتح | ٢٥٩ | ٧١٫٨ | ٣٩٦ | ٧٨٫٠ | ١٩٧ | ٧٠٫٩ |
| الذين ينتمون الى قبائل استوطنت الشام قبل الفتح | ٤١ | ١١٫٣ | ٦٦ | ١٣٫٠ | ٤٦ | ١٦٫٥ |
| دون تحديـد | ٦١ | ١٦٫٩ | ٤٦ | ٩٫٠ | ٣٥ | ١٢٫٦ |
| **المجمـوع** | ٣٦١ | ١٠٠٫٠ | ٥٠٨ | ١٠٠٫٠ | ٢٧٨ | ١٠٠٫٠ |



## جـدول (١١)

### توزع العلماء العرب من ساكني الشام بين القبائل القحطانية والعدنانية

| العلمـاء العرب | القـرن الأول: العدد | ٪ | القرن الثاني: العدد | ٪ | القرن الثالث: العدد | ٪ |
|---|---|---|---|---|---|---|
| الذين ينتمون الى قبائل عدنانيـة | ١١٦ | ٣٢٫١ | ٢١٨ | ٤٣٫٠ | ١٤٩ | ٥٣٫٤ |
| الذين ينتمون الى قبائل قحطانية | ١٨٤ | ٥١٫٠ | ٢٤٤ | ٤٨٫٠ | ٩٤ | ٣٤٫٠ |
| دون تحديـد | ٦١ | ١٦٫٩ | ٤٦ | ٩٫٠ | ٣٥ | ١٢٫٦ |
| **المجمـوع** | ٣٦١ | ١٠٠٫٠ | ٥٠٨ | ١٠٠٫٠ | ٢٧٨ | ١٠٠٫٠ |

## جـدول (١٧)

### توزع علماء الشام حسب الجنس

| علماء الشــام | القـرن الأول | | القـر ن الثاني | | القـرن الثالث | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | العدد | ٪ | العدد | ٪ | العدد | ٪ |
| الرجـال | ٤٨٥ | ٩٥ر٥ | ٩١٥ | ٩٦ر٢ | ٦٢٧ | ٩٨ |
| النســاء | ٢٣ | ٤ر٥ | ٣٦ | ٣ر٨ | ١٣ | ٢ |
| المجيـوع | ٥٠٨ | ١٠٠ر٠ | ٩٥١ | ١٠٠ر٠ | ٦٤٠ | ١٠٠ر٠ |

عليه والبروز في أحد المجالات العلمية كانت محدودة ٠

**سادسا ــ المواد الدراسية التي اهتم بهــا علماء الشا م:**

توزعت مـواد الدراسة والنشاط التـي اهتم بها علماء الشام الى خمسة مجالات :

- الدين والاخلاق
- اللغة والادب
- التاريخ ورواية الاخبار
- الفروسية والرمي والسباحة
- العلوم

لقد ساهم عدد كبير من العلماء في أكثر من مجال ، وأدرجوا نظرا لذلك في أكثر من حقل ٠ ويفسر ذلك الفارق الواضح الـذي يظهر في الجدول ( ١٨ ) بين عـدد العلماء المثبت والعدد الفعلي لعلماء الشام في كـل من القرون الثلاثة ٠

كان الدين والاخلاق يؤلفان القاعدة التي يشترك فيها رجل الدين والادب والمـؤرخ والفارس والعالم ٠

أما المجالات الاخرى التي اهتم بـها البعض دون الاخرين ، فيأتـي في مقدمتها الادب والتاريخ ثم الفروسية والرمي ، وأخـيرا العلوم ٠

على أن المتتبع لهذه المجالات ، خـلال القرون الثلاثة يرى تراجعا متزايدا عنها ، وقد أبقى ذلك ، الفعاليات الدينية في القرن الثالث شبه وحيدة في الساحـة الـى جانب بعض النشاط الادبي والتسجيل التاريخي للاحداث التي أعقبت الاسلام وللاعلام الذين برزوا خلالهـا ٠

واذا نظرنا لكل مجال على حدة ، يلفت انتباهنا مايلـي:

**١ ــ الدين والاخلاق : جدول ( ١٩ )**

استأثر الحديث خلال هذه الفترة باهتمام الجماعة ٠ صحيح أن الفرد لم يكن يقبـل

## جـدول (١٨)

## المواد الدرسية التي اهتم بها علماء الشام

| مواد الدراسة والنشاط | القرن الأول | | القرن الثاني | | القرن الثالث | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | العدد | ٪ | العدد | ٪ | العدد | ٪ |
| الدين والاخلاق | ٤٩٠ | ٦٨ر٩ | ٨٥٤ | ٦٩ر٧ | ٥٩٠ | ٨٧ر٣ |
| اللغة والادب | ٩٤ | ١٣ر٢ | ١٢٩ | ١٠ر٥ | ٤٠ | ٦ر٠ |
| رواية الاخبار والتاريخ | ٩٩ | ١٣ر٩ | ٢٢٦ | ١٨ر٥ | ٤١ | ٦ر٠ |
| الفروسية ، الرمي ، السباحة | ٢٥ | ٣ر٥ | ١٥ | ١ر٢ | ٥ | ٠ر٧ |
| العلوم | ٣ | ٠ر٥ | ١ | ٠ر١ | ـ | ـ |
| المجموع | ٧١١ | ١٠٠ر٠ | ١٢٢٥ | ١٠٠ر٠ | ٦٧٦ | ١٠٠ر٠ |

**ملاحظة : ساهم عدد كبير من العلماء في أكثر مجال ، وادرجوا نظرا لذلي في أكثر من مادة . ولذلك يظهر فارق واضـــح بين عدد العلماء في هذا الجدول والعدد الفعلي لعلمـاء الشـام .**



## جـدول (١٩)

## الديـــن والأخـــلاق

| مواد الدراسة والنشاط | القرن الأول | القرن الثاني | القرن الثالث |
|---|---|---|---|
| | العدد | العدد | العدد |
| ـ الحديث | ٤٠٣ | ٦٩٠ | ٤٣٩ |
| ـ قراءة القرآن | ٢٩ | ٦٢ | ١٨ |
| ـ تفسير القرآن | ١ | ٢ | ٤ |
| ـ الفقـه | ٢٢ | ٦٣ | ٣٤ |
| ـ الفرائض | ١ | ـ | ـ |
| ـ القصص ، أو الوعظ | ١٤ | ١٣ | ٢ |
| ـ الزهـد | ١٩ | ٢٢ | ٨٤ |
| ـ التصـوف | ١ | ٢ | ٩ |
| المجمـوع | ٤٩٠ | ٨٥٤ | ٥٩٠ |

في حلقات الحديث الا بعد أن يثبت اتقانه للقرآن ، الا أن التعمق والتوسع في الدراسات العليا كان محوره الحديث ورواته وسلامته وعلله ... بحيث يمكن معها أن يقال ان هذه الفترة هي فترة الحديث والمحدثين .

وقد ظهر في القرن الثاني بالاضافة للحديث ، اهتمام واضح بالفقه .

الا أن الزهاد والمتصوفة ازدادوا عددا وأثرا في القرن الثالث ، في حين تراجع الفقه والحديث بعض الشيء .

**٢ — اللغة والادب : جدول (٢٠)**

لم يظهر في الشام علماء لغويون كبار خلال تلك الفترة ، ولكن الفصاحة لم تنقص رجالها . على أن أهم ماتميزت به في هذا المجال هو الشعر والكتابة . الا أن انتقال الخلافة الى العراق ، أدى الى خمود حركة الكتابة ، وانتقال الشعراء الى العاصمة الجديدة .

**٣ — رواية الاخبار والتاريخ : جدول (٢١)**

اشتهر أهل الشام بالاخبار والسير في القرون الثلاثة . الا أن أهم ماتناقلوه يتعلق بالفترة الاسلامية .

**٤ — الفروسية والرمي والسباحة :**

لم يكتب المؤلف عنها شيئا ذا بال .

**٥ — العلوم :**

لم تنتشر بشكل ظاهر في الجماعة الاسلامية خلال تلك الفترة . أما أهل الشام من غير المسلمين الذين استعان بهم الامويون في ترجمة بعض الكتب الطبية ( ويقال الفلسفية ) ، فقد انتقلوا الى بغداد وأدوا الخدمات الجلى للثقافة العربية الاسلامية في العصر العباسي .

**سابعا — التوزع الجغرافي لزائري الشام :**

بلغ عدد العلماء الذين زاروا الشام خلال القرون الثلاثة /١٠٧٠/ عالما يتوزعون زمنيا كما يلي : جدول (١)

| | |
|---|---|
| في القرن الاول | ٤٤٤ عالما |
| وفي القرن الثاني | ٣٢٥ عالما |
| وفي القرن الثالث | ٣٠١ عالما |

وتشير هذه الارقام الى أن عدد الزائرين كان كبيرا في القرن الاول ، ولكنه تناقص نسبيا خلال القرنين التاليين . ولايخفى هنا أثر العوامل الخارجية التي أشرنا اليها اليها لدى الحديث عن علماء الشام .

كان علماء الاقطار العربية والاسلامية يزورون الشام لاغراض متعددة كالوفود على الخلفاء ، والمشاركة في الجهاد والرباط ، والقيام بأعمال تجارية ، والتعليم أو طلب العلم . ولكن الجميع كانوا يساهمون في الفعاليات التربوية ، في القصر الذي يزورونه ، أو المسجد الذي يؤمونه ، أو المجالس التي يرتادونها .

وقد كانت الاغراض السياسية غالبة في القرن الاول ، ولكن الاغراض التربوية تقدمت بصورة ملحوظة في القرن الثاني ،

وأصبحت هي الغالبة في القرن الثالث ، كما يظهر من الجدول (٣٣) ٠

أما توزع هؤلاء الزائرين على الامصار الاسلامية فيظهر من خلال الجدول ( ٣٣ ) ، وهو يبين أن أكثر هذه الامصار تأثيرا في ثقافة الشام في القرن الاول هو شبه جزيرة العرب، بمركزيها الكبيرين : المدينة ومكة ٠ ولكن العراق والمشرق الاسلامي احتلا مكان الصدارة في القرن الثالث ، كما برز أثر مصر بشكل واضح ٠ أما تأثير الجزيرة العربية فقد تراجع الى حد بعيد ٠

**ثامنا ــ الرحلة في طلب العلم من الشام واليها :**

ان السمة الرئيسة للثقافة العربية الاسلامية ، خلال عصورها الزاهرة ، هي التنوع ضمن الوحدة ٠

كانت منجزات الفئات القومية والمناطق الجغرافية المتعددة تصب في جدول واحد نتيجة التبادل المستمر بين مختلف أجزاء الدلة الاسلامية ٠

وعندما كان أحد أجزاء هذه الدولة يتوقف ، جزئيا أو كليا ، عن التبادل كانت ثقافته الخاصة تضمر وتتخلف ، وكانت منجزاته تقل بصورة واضحة ٠

وتتضح هذه الحقيقة لدى مقابلة تطور الرحلات في طلب العلوم الدينية من الشام واليها خلال القرون الثلاثة ٠ و « تاريخ مدينة دمشق » يقدم معلومات قيمة في هذا المجال٠

ففيما يتعلق بالرحلات التي قام بها طلاب العلم من أهل الشا مخارج بلادهم ، يبين الجدول ( ٣٤ ) أن هذه الرحلات تناقصت تناقصا مذهلا في القرنين الثاني والثالث ، ولايمكننا تفسير ذلك بأن الشام وصلت ــ علميا ــ الى حالة من الاكتفاء الذاتي جعلتها تستغني عن الامصار الاخرى ، لان الفعاليات التربوية ــ كما رأينا ــ تراجعت الى حد كبير في القرن الثالث ٠ والاصح أن يفسر ذلك باشتغال أهل الشام عن طلب العلم بالضائقة الاقتصادية والاضطرابات الداخلية التي عانوا منها في تلك الفترة ، بالاضافة الى فقدانهم المراكز الكبرى في الدولة ، التي كان يحصل عليها أولوا العلم منهم في العصر الاموي ٠

ويبين لنا الجدول ( ٣٥ ) أن معظم رحلات أهل الشام اتجه في القرن الاول الى الجزيرة العربية ولاسيما الى مدينة الرسول ٠ ولكن عدد الطلاب الذين اتجهوا الى العراق ازداد في القرنين الثاني والثالث باطراد ، كما ازداد في القرن الثالث عدد الذين اتجهوا الى مصر ٠

أما رحلات طلاب الاقطار الاسلامية الاخرى الى الشام فقد تطورت في اتجاه معاكس ٠

كانت هذه الرحلات قليلة في القرن الاول، ولكنها تضاعفت في القرن الثاني ، وازدادت زيادة هائلة في القرن الثالث كما يظهر في الجدول ( ٣٤ ) أيضا ٠

وتبين المعلومات الكمية المستخلصة من « تاريخ مدينة دمشق » تفاوت الاقطار الاسلامية آنذاك في درجة اندفاعها لطلب العلم ، كما يظهر في الجدول ( ٢٦ ) ٠

لقد تضاءل عدد الطلاب القادمين من الجزيرة العربية بصورة واضحة في القرن الثالث ، بينما ارتفع عدد القادمين من العراق والمشرق ، وبدرجة أقل من مصر ٠

وهذه الاقطار ، كما نعرف ، شهدت نهضة ثقافية كبيرة في القرن الثالث ، وليس أدل على ذلك من أسماء الطلاب الذين جاؤوا الشام يطلبون العلم في تلك الفترة كأبي داؤد السجستاني ، وابن ماجه القزويني ، ومسلم بن الحجاج النيسابوري ، ومحمد ابن اسمعيل البخاري ، وأحمد بن حنبل والبلاذري والواقدي وابن سعد والمبرد وغيرهم ٠٠ هؤلاء الذين جمعوا العلم الذي انتشر في أرجاء العالم الاسلامي وتركوا مصنفات أصبحت فيما بعد الكتب الرئيسة في مؤسسات التعليم العربية الاسلامية ٠

هذا جانب من المعلومات الكمية التي استخلصتها من « تاريخ مدينة دمشق » لابن عساكر ٠ وقد اقتصرت على عرض النتائج المتعلقة بالقرون الثلاثة الاولى للاسلام ، لان الظروف التي أحاطت «بدمشق ونواحيها» كانت واحدة ، أو على الاقل متشابهة خلال تلك الفترة ٠ وقد توقفت عند بداية القرن الرابع لانه يفتتح عهد التجزئة في الشام على الصعيدين السياسي والعقائدي ، ويدخل متغيرات تتطلب دراسة مستقلة ٠

على أن المؤلف يضم ، بالاضافة الى المعلومات التي تناسب المعالجة الكمية ، معلومات كثيرة متنوعة يمكن استخدامها مباشرة ، وتمس كل جوانب الحياة في العالم الاسلامي من بداية الاسلام حتى أواخر القرن السادس ٠ ولكن هناك صعوبة كبيرة في الوصول الى هذه المعلومات ، في الشروط الحالية للمؤلف ، لانها كثيرا ماتصادف في مكان غير متوقع ، فقد نجد في ترجمة حاكم معلومات عن الادب ، وفي ترجمة محدث معلومات عن الطرق الحربية وأسلوب تنظيم الجيش ، وفي ترجمة جندي معلومات عن أسماء الولاة ، وهكذا ٠٠٠ كما أن ترجمات الاشخاص لاتضم جميع المعلومات المتعلقة بهم ، فقد حصلت على معلومات هامة عن شخصيات كمعاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز خارج ترجماتهم ، وضمن ترجمات رجال الدولة والدين والادب والعلم والفن أو حتى رجال الشرطة والحرس الذين اتصلوا بهم ، أو عاصروهم ، أو رووا أخبارهم في عصور متأخرة ٠ وهذا يجعل من تحقيق المؤلف وطباعته وفهرسته أمرا ملحا لتيسير عملية الاستفادة منه ٠

جدول (٢٠)

اللغة والأدب

| مواد الدراسة والنشاط | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| اللغة والنحو | ١ | ٥ | ١ |
| الفصاحة والخطابة | ١٤ | ١١ | ١ |
| الكتابة الرسمية وكتابة النثر الادبي | ٢٢ | ٣٥ | ١ |
| قول الشعر | ٤٢ | ٥٩ | ٢٨ |
| حفظ الشعر وروايته | ١٥ | ١٨ | ٩ |
| الخط | — | ١ | — |
| المجموع | ٩٤ | ١٢٩ | ٤١ |



جدول (٢١)

رواية الاخبار والتاريخ

| مواد الدراسة والنشاط | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| أيام العرب | ٦ | ٢ | ١ |
| الأنساب | ٨ | ٦ | ١ |
| رواية أخبار العهد الاسلامي | ٨٢ | ٢١٣ | ٣٨ |
| رواية أخبار الماضين وموضوعات من الكتب السماوية | ٣ | ٥ | ١ |
| المجموع | ٩٩ | ٢٢٦ | ٤١ |

## جـدول (٤٢)

### أغـراض زيارة الشـــام

| | القـرن الأول | | القـرن الثاني | | القـرن الثالث | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | العدد | ٪ | العدد | ٪ | العدد | ٪ |
| أغراض شخصية أو سياسية | ٣٠٠ | ٦٧٫٦ | ١٢٤ | ٣٨٫١ | ٥٠ | ١٦٫٦ |
| أغراض دينيـة أو عسكريـة | ٨٢ | ١٨٫٥ | ٣٧ | ١١٫٤ | ٨ | ٢٫٧ |
| أغراض اقتصادية | ١٣ | ٢٫٩ | ١٩ | ٥٫٩ | – | – |
| طلب العلم | ٤٩ | ١١٫٠ | ٨٢ | ٢٥٫٠ | ٢١٣ | ٧٠٫٧ |
| أغراض تربوية التعليـم | – | – | ٦٣ | ١٩٫٦ | ٣٠ | ١٠٫٠ |
| المجمـوع | ٤٤٤ | ١٠٠٫٠ | ٣٢٥ | ١٠٠٫٠ | ٣٠١ | ١٠٠٫٠ |



## جـدول (٤٣)

### التوزع الجغرافي لزائري الشـام

| الامصار العربية | القـرن الأول | | القـرن الثاني | | القـرن الثالث | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | العدد | ٪ | العدد | ٪ | العدد | ٪ |
| شبه جزيرة العرب | ٢٦٤ | ٥٩٫٥ | ١٥٥ | ٤٧٫٧ | ١٤ | ٤٫٦ |
| العـراق | ١٣٦ | ٣٠٫٦ | ١١٣ | ٣٥٫٠ | ١٣٦ | ٤٥٫٣ |
| مصـــر | ٢١ | ٤٫٧ | ٢٩ | ٨٫٩ | ٣٢ | ١٠٫٦ |
| المشرق الاسلامي | ٤ | ١٫٠ | ٢٦ | ٨٫٠ | ١١٢ | ٣٧٫٣ |
| الانـدلس | – | – | – | – | ٢ | ٠٫٦ |
| جزيرة كريت (اقريطش) | – | — | – | – | ١ | ٠٫٣ |
| افريقيـة | – | – | ١ | ٠٫٢ | ١ | ٠٫٣ |
| دون تحديد | ١٩ | ٤٫٢ | ١ | ٠٫٢ | ٣ | ١٫٠ |
| المجمـوع | ٤٤٤ | ١٠٠٫٠ | ٣٢٥ | ١٠٠٫٠ | ٣٠١ | ١٠٠٫٠ |

## جدول (٢٤)

### تطور الرحلات في طلب العلم من الشام واليها

| | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| رحلات علماء الشام الى الامصار الاخرى | ٢٦٠ | ٧١ | ٧٧ |
| رحلات علماء الامصار الاخرى الى الشام | ٤٩ | ٨٢ | ٢١٣ |

## جدول (٢٥)

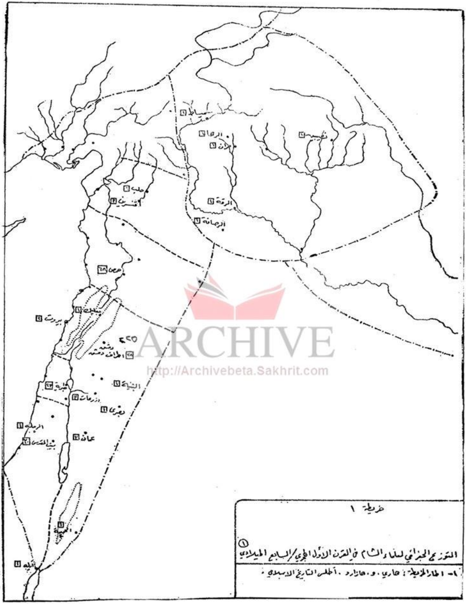
### الامصار العربية والاسلامية التي قصدها علماء الشام لدراسة العلوم الدينية

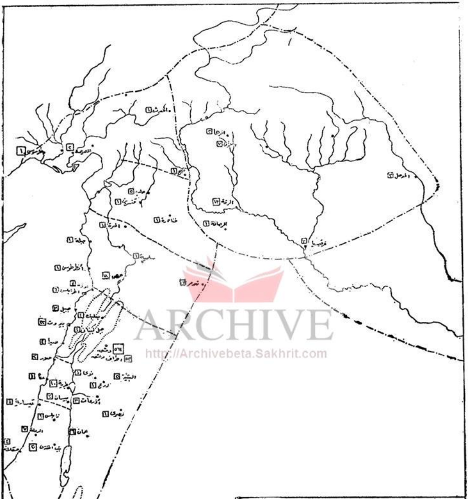
| الامصار | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| شبه جزيرة العرب ( لاسيما المدينة ) | ٢٣٥ | ٣٥ | ١٢ |
| العراق | ٢٤ | ٣٠ | ٣٧ |
| مصر | ١ | ٥ | ٢٠ |
| المشرق الاسلامي | – | ١ | ٧ |
| المغرب | – | – | ١ |
| المجموع | ٢٦٠ | ٧١ | ٧٧ |



## جدول (٢٦)

| الأمصار | القرن الأول العدد | القرن الثاني العدد | القرن الثالث العدد |
|---|---|---|---|
| شبه جزيرة العرب | ٢٩ | ٤٠ | ١٠ |
| العراق | ١٧ | ٢٦ | ٩٧ |
| مصر | ٣ | ٧ | ٢٤ |
| المشرق | – | ٧ | ٧٨ |
| الأندلس | – | – | ٢ |
| كريت ( اقريطش ) | – | – | ١ |
| افريقية | – | ١ | ١ |
| المجموع | ٤٩ | ٨٢ | ٢١٣ |

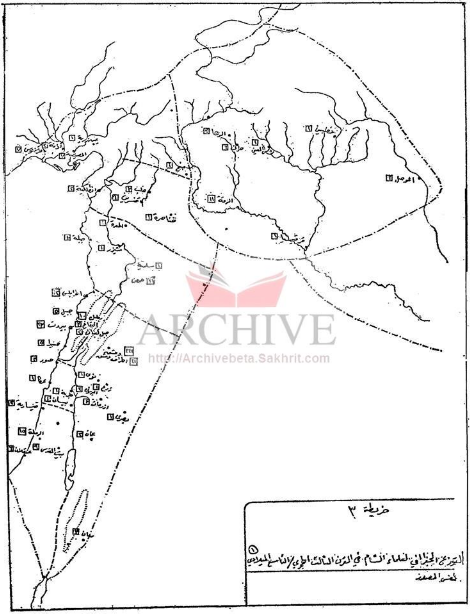

حلب
قنسرين
الرقة
الرصافة
حمص
بيروت
دمشق
أذرعات
بصرى
عمان
الرملة
بيت المقدس
أيلة
خريطة ١
التوزيع الجغرافي لعلماء الشام في القرن الأول الهجري/السابع الميلادي ①
١- اطار الخريطة: هاري. و. هازارد. أطلس التاريخ الإسلامي.




خريطة ٢

التوزيع الجغرافي لعلماء الشام في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي (١)

١ـ نفس المصدر.


خريطة ٣
التوزيع الجغرافي لعلماء الشام في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ①
تخطيط المصنف.
الموصل
بيروت
حمص

# الخلافة :

# دراسة ونص لابن مرزوق

د. سهيل زكار
كلية الآداب – جامعة دمشق



في التاريخ القريب من ظهور الاسلام بشبه جزيرة العرب كانت دولة النبي ﷺ ، التي أسسها بعد الهجرة الى المدينة ، هي أول دولة ذات سلطة مركزية ، وقد رأس النبي طوال حياته هذه الدولة ، وذلك بحكم النبوة وأحكام أخرى ، وطوال حياة النبي لم تمر دولته بأية مشاكل سياسية داخلية ارتبطت بجماعات معارضة أو ماشاكلها فالنبي ﷺ تم اختياره من قبل الله تعالى ، وحين أقام دولته في المدينة جمع الى صفه النبوة صفة رجل الدولة ، وكانت المعارضة للنبي ضرباً من ضروب الكفر .

إنما حيث لاديمومة لإنسان ، نجد أن النبي ﷺ يقع في السنة العاشرة لهجرته الى المدينة مريضاً ، وطال مرضه وعظم ، فلزم بيته وفراشه ، ولم يعد يمكنه إمامة المسلمين في الصلوات ، لذلك استخلف صاحبه الوفي ، وحليفه القديم ، أبا بكر ، وأوكل اليه القيام بقيادة الصلوات الخمس .

ويبدو أن مرض الرسول ، واشتداد هذا المرض خلقا في المدينة جواً من القلق والتوجس ، حيث طرح الكثير من المسلمين أسئلة كثيرة حول مستقبل الاسلام والمسلمين ، كما أثاروا مسألة قيادة الامة بعد النبي ، ومن الواضح أن صدى هذه الامور كان ينقل الى النبي ، وتوحي بعض المصادر بأن الرسول ﷺ أراد أن يضع حلاً للمشكلة (١) ، لكن من المؤكد أنه لم يفعل ،

---

١ – انظر مصنف عبد الرزاق : ٥ / ٤٣٥– ٤٣٩ . طبقات ابن سعد ٢ / ٢٥٠ . صحيح البخاري : ٥ / ١٤٠ – ١٤١ . سنن الدارمي : ٣٥/١ – ٣٦ . تاريخ خليفة بن خياط : ٦٨/١ .

وكل ما قام به هو التشديد بالوصية على التمسك بما جاء في القرآن ، ولذلك أسبابه ..

ويبدو أنه أثناء مرض الرسول ﷺ ، اجتهدت جماعات من المسلمين لايجاد حلول في مواجهة الازمة المقبلة وعلى هذا ، يمكن تقسيم عرب الجزيرة من حيث التفكير والتخطيط أثناء مرض النبي ، وعقب وفاته مباشرة الى الفئات التالية :

١ ــ فئة مسلمة كان ايمانها خالصاً ومحضاً، آمنت قديماً ، وظلت تؤمن بأن الاسلام رسالة ينبغي أن تستمر وتدوم وتنتشر في كل بقاع العالم ، لذلك وضعت الخطط لمواجهة كل طارىء، وكانت تدرك قوتها وضعف الفئات الاخرى ، وتعرف مكانتها القبلية والاقتصادية والاسلامية، وقد مثل هذه الفئة : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة عامر بن الجراح .

٢ ــ فئة مسلمة كان ايمان بعض أفرادها قديما لاتشوبه شائبة ، وقد ضمت أسرة النبي وآله ، وكانت هذه الفئة قليلة الرجال ، تعاني من تناقضات خفية ، وأهم أفرادها علي بن أبي طالب، وعمه العباس ، وقد شغل مرض النبي أفراد هذه الفئة ، وحال ذلك ، مع أمور أخرى ، بينها وبين التحرك السياسي ، والتخطيط لتولي السلطة ، ولربما ظنت أن الامور لن تسير بسرعة، كما حدث ، وأن المسلمين لن يقدموا على عمل دون مشاركتها وأخذ آرائها بعين الاعتبار .

٣ ــ فئة مسلمة ، ربما كانت متضايقة من فقدانها لنفوذها ، وسيطرتها على مدينتها،خططت للعودة بالامور السياسية الى ما كانت عليه قبل الهجرة ، ومثل هذه الفئة سكان يثرب من الأوس والخزرج ، الذين عرفوا باسم الانصار ،وتجلت خططهم هذه واستعداداتهم في اجتماع سقيفة بني ساعدة ، بعد حدوث وفاة النبي مباشرة .

٤ ــ فئة حديثة الاسلام ، رأت أن من مصلحتها بقاء الاسلام واستمراره ، ورأت في وفاة النبي ﷺ فرصة يمكن أن تستغل ، ويستفاد منها في ركوب تيار الاحداث ، وتوجيهه فيما بعد لمصلحتها ، ومثل هذه الفئة سكان مكة والطائف من قريش وثقيف ، خاصة رجال المال والتجارة منهم ، ومن يقرأ تاريخ الاسلام منذ مقتل عمر بن الخطاب يرى كيف نجح رجال هذه الفئة في التحالف الارستقراطي القرشي الثقفي ، فسيطروا على الاسلام ودياره ، وحولوا ثورته لمصلحتهم ومصلحة طبقتهم ، وذلك بقيام الدولة الاموية ، وحتى بحلول الدولة العباسية محلها ، فالعباس كان اتماؤه الطبقي الى الارستقراطية ، وكان خدن أبي سفيان ، وقد أسلما في مناسبة واحدة .

٥ ــ فئة ضمت قبائل بادية شبه الجزيرة ، وأعرابها ، وقد دانت غالبيتها بالطاعة للنبي محمد ﷺ على غير طوع ، وظلت طاعتها له طاعة لزعيم، ولم تكن طاعة لدولة عقائدية ذات نظام مركزي. لذلك ما إن توفي هذا الزعيم ، حتى شعرت بانحلال كل روابطها بجماعته . يضاف الى هذا أن كثيرين من زعماء القبائل ، وحتى بعض النساء الطامحات ، فقد رأت في النبوة ظاهرة « مودة » يمكن تقليدها واستخدامها وسيلة للزعامة ، ومرقى الى السيادة ، لذلك وجد بين العرب من

ادّعى النبوة في الايام الاخيرة للنبي ﷺ ، وأصبحوا من الكثرة بمكان ، وبرزت دعاويهم الى الوجود بشكل ظاهر بعد وفاته .

وفي ضحى يوم الاثنين « لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول ، ويقال لليلتين خلتا منه »[1] لسنة إحدى عشرة للهجرة توفي رسول الله ﷺ ، وما إن انتشر خبر وفاته ، حتى تجمع الانصار في ضاحية المدينة تحت سقيفة كانت لبني ساعدة ، وقرروا اختيار سعد بن عبادة أميراً ...

وبلغ خبر الاجتماع الى مسامع أبي بكر وعمر وأبي عبيدة ، فقرروا التحرك بسرعة وذكاء وشجاعة ، فنجحوا في إحداث انقلاب سياسي في المدينة ، كان الاول والآخر من نوعه ، ونجح هذا الانقلاب بسبب عوامل داخلية وخارجية .

وحين تحرك هؤلاء الرجال ، كانوا يعرفون أنه لايوجد خطر سريع يخشى أمره من المهاجرين من آل النبي لانهم شغلوا بمصابهم ، وشغلوا أنفسهم بتجهيز النبي ﷺ وكانوا يدركون أن الخطر يكمن في تحرك الانصار ، لكن التحرك الانصاري كان من الممكن تقويضه بإثارة بعض النعرات ، وبعث بعض التناقضات بين الاوس والخزرج ، ذلك أن الزعيم الذي سينتخبه الانصار ، سيكون فرداً من إحدى القبيلتين ، وحينئذ يمكن اثارة القبيلة الثانية ، ودفعها للمعارضة ، وهذا ما كان.

يضاف الى هذا ان الصديق مع صاحبيه كانوا يعرفون أن المدينة تحولت بعد الهجرة اليها من مدينة يثرب ، موطن الاوس والخزرج واليهود ، الى مدينة رسول الله ، ومنزل الاسلام والمسلمين من مهاجرين وانصار ، ذلك أن المهاجرين كانوا قد غدوا من الكثرة والقوة والغنى بمنزلة تفوق في كثير من الاوجه منزلة الانصار .

وكان ابو بكر وصاحباه يخشون الفتنة ، ويكرهون سفك الدماء ، وتفتيت صفوف الامة ، كما كانوا يعرفون أنهم هم ، دون سواهم ، بإمكانهم أن يحوزوا رضى سواد عناصر المسلمين وتأييدهم ، وخاصة جماعة المهاجرين والمكيين ، لانهم كانوا من زعماء قبائل قريش ، وذوي الثراء فيها قبل الاسلام ، وكان دخولهم الاسلام عن قناعة كاملة واخلاصهم واستماتتهم في سبيله أثر في رفع مكانتهم عن ذي قبل ، ومعروف أنه منذ بداية الاسلام وابو بكر هو « ثاني اثنين » وأن عمر بن الخطاب غدا ثالثهما لحظة دخوله في الاسلام .

وحين سمع أبو بكر وصاحباه بخبر اجتماع الانصار في سقيفة بني ساعدة ، تحركوا نحو مكان الاجتماع ، وفي طريقهم حُذّروا من مخاطر ذلك ، لكنهم تابعوا طريقهم وعندما وصلوا مكان الاجتماع ، وجدوا سعد بن عبادة ، أحد زعماء قبيلة الخزرج ، قد أُعد لينصَّب أميراً ، وكان سعد آنذاك مريضاً ، لايقوى على التحرك ، ولايقدر على رفع صوته . لذا عندما أخذ في الكلام ، قام أحد أهله بترديد كلامه ، واسماعه للمجتمعين ، أوضح سعد ، أن النبي محمداً ﷺ ما كان ليكتب له النجاح لولا مناصرة الانصار له ، ولذلك فأمر الحكم بعده خليق بهم وحقيق ، وختم كلمته بقوله مخاطباً قومه : « استبدّوا بهذا الامر فإنه لكم دون الناس » .

---

١ — تاريخ خليفه : ٦٨/١ .

واتفق أن وصل ابو بكر وصاحباه الى مكان الاجتماع وكان قد ختم سعد كلامه ، وأحدث وصولهم مفاجأة ، لذلك بادر أحد الانصار بطرح السؤال التالي : « فإن أبت مهاجرة قريش ، فقالوا : نحن المهاجرون ، وصحابة رسول الله الاولون ، ونحن عشيرته وأولياؤه ، فعلام تنازعوننا هذا الامر بعده ؟ فقالت طائفة من الانصار مجيبة له : فإنا نقول إذاً : منا أمير ومنكم أمير ، ولن نرضى بدون هذا الامر أبداً ، فقال سعد بن عبادة حين سمع هذا : « هذا أول الوهن » .

وتفجرت هنا ضجة كبيرة ، وثار جدل طويل متشعب ، فوقف ابو بكر خطيبا ، فبين أن القضية ليست مشكلة اختيار أمير للمدينة ، بل مشكلة مستقبل الاسلام ، وضرورة انتخاب حاكم للامة كلها ، ترتضيه غالبيتها ، ومعظم أفرادها ، والمسلمون لا يرتضون إلا أحد أفراد قريش .

وأثارت خطبة أبو بكر هذه ردة فعل بين المجتمعين ، وقام أحد الانصار فتهدد المهاجرين بقبول مايقرره الانصار طوعاً أو كرها ، فرد عليه عمر رداً عنيفاً ، وفي ذروة الجدل هذه تخلى بعض أقرباء سعد بن عبادة عنه لامور في نفوسهم ، وتهامس زعماء الاوس فيما بينهم فقالوا : « والله لئن ولّيتها الخزرج عليكم مرة ، لازالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيبا ابدا » ، وهنا قام أبو بكر فقال : « هذا عمر ، وهذا أبو عبيدة ، فأيهما شئتم فبايعوا » .
وفي هذه اللحظة « كثر اللغط ، وارتفعت الاصوات » وفقد النظام بين المجتمعين ، وانهار مؤتمر الانصار ، وأخفقت خططهم ، وعندما حصل هذا ، وقبل أن تتفرق الجموع ، وقف عمر ، بقامته المديدة ، وصرخ بصوته المرتفع بالقوم ، ثم تقدم من أبي بكر قائلا : « ابسط يدك يا أبا بكر ، فبسط يده » فبايعه قائدا جديداً للأمة ، وتقدم بعض الموجودين ، فقلدوا عمر بما فعله ، وتقدم عمر من سعد بن عبادة يريد ضربه ، وعمر يقول : « اقتلوه قتله الله » ، وتنبه أبو بكر لهذا فقال : « مهلاً يا عمر ، الرفق هاهنا أبلغ ، فأعرض عنه عمر » ومضى سعد الى داخل بيته ، ليسافر الى الشام ، فيموت في أحوال غامضة .

وانفض الاجتماع ، وتفرق الناس ، ولربما لم يأخذ معظمهم ما حدث من بيعة لابي بكر مأخذ الجد .

ويبدو أن ما حدث استغرق سحابة النهار ، وعاشت المدينة ذلك اليوم وتلك الليلة في رعب شديد ، ومع اطلالة يوم الثلاثاء بادر الناس الى المسجد لاستطلاع الاخبار ، وعندما امتلأ المسجد ، صعد أبو بكر المنبر ، ووقف عمر الى جانب المنبر ، وتحدث معلنا للمسلمين ماحدث في اجتماع السقيفة ، وشارحاً لما تم فيه من انتخاب أبي بكر ، ثم ختم كلمته بقوله : « إن الله قد جمع أمركم على خيركم ، صاحب رسول الله ـ ﷺ ـ ثاني اثنين إذ هما في الغار ، فقوموا فبايعوه » ، فاستجاب الناس ، وبايعوا أبا بكر ، وعقب البيعة ، وقف أبو بكر ، فأعلن في بيان

قصير سياسته وخططه ، وبيّن أنه سينفذ أوامر الله ورسوله دونما تجاوز .

وفي هذا الوقت كان خبر وفاة الرسول ﷺ ، قد انتشر الى خارج المدينة ، وقد ترامى الى المدينة أن بعض القبائل قد ارتدت عن الاسلام ، وأنها تعد العدة لغزو المدينة بغية نهبها ، فازداد الرعب بين سكان المدينة ، وكادت الفوضى أن تستولي عليها .

ولليوم الثاني على التوالي استنفد النهار ، وأهل المدينة في شغل شاغل ، وأهل النبي بات يهمهم دفن النبي ، وفي صبيحة يوم الاربعاء خرج العباس بن عبدالمطلب على الناس وخاطبهم قائلاً : « خلوا بيننا وبين صاحبنا فإنه يأسن كما يأسن الناس » وهنا تقرر دفن النبي حيث مات ، إذ كان من المتعذر اتخاذ جنازة رسمية ، فسوّغ هذا جريان القاعدة بدفن الانبياء حيث يقبضون ، كل هذا رغم أنه قال قبل وفاته بخمس : « إنه من كان قبلكم اتخذوا بيوتهم قبوراً ، ألا وإني أنهاكم عن ذلك ، ألا هل بلّغت ، اللهم اشهد ، اللهم اشهد » [1] .

وكان اللقب الذي شهر به أبو بكر بعد تسلمه لزمام السلطة لقب خليفة ، كما أنه تبعاً لذلك عرفت المؤسسة التي قامت إثر ذلك بمؤسسة الخلافة ، فمن أين جاءت هذه التسمية التي لم تذكر أثناء مناقشات السقيفة ، إذ إن الالفاظ التي استخدمت كانت لفظتي : أمير ، ووزير ، ثم بعد هذا ماهي صلاحيات الخليفة في البداية وكيف تطورت هذه الصلاحيات مع مرور الزمن ؟

في الحقيقة لايمكن البحث في مسألة الخلافة ، وتطور أسسها ، ثم التحول في مفاهيمها السياسية والعقائدية ، دون أن تتعرّف المنطلقات السياسية لاصول الادارة عند العرب قبل الاسلام ، ثم تتبين كيف تطورت هذه الاصول ، واستبدل بها منطلقات جديدة ، بعد قيام الاسلام ، وتحقيق انتصاراته الاولى ، وتأسيس دولته .

ولابد لنا ، عند الشروع بمثل هذا العمل ، أن نجد أنفسنا ملزمين أن نعود نحو مكة لتعرّف أحوال الحكم والسياسة فيها بشكل أساسي ، ثم أحوال بقية أجزاء شبه جزيرة العرب ، حاضرها وباديها .

لم تعرف مكة قبل قيام الاسلام الحكومة المنظمة بأي شكل من أشكالها ، وحدود سلطاتها ، بل أديرت شؤونها من قبل كبار التجار ، وممثلي كبار الأسر القرشية ، ودعي هؤلاء باسم الملأ ، وكان الملأ يعقد الاجتماعات عندما تدعو الحاجة ، في دار مخصصة ، دعيت باسم دار الندوة ، وكان لمكة عدد من الشعب « الوظائفية » ، وزعت كل واحدة منها على أسرة من أسر قريش

---

١ ــ مصنف عبد الرزاق : ٥/٤٣٣ ــ ٤٣٥ ابن سعد ١/٢٢٥ ــ ٥٠٣ ، ٢/٢٤١ . تاريخ خليفة : ١/١٣ ــ ٧٦ . الطبري : ٢/٣٩٥ ــ ٦٥٧ ، ٣/ ٩ ــ ٢٢٣ . ابن : ١/٤٦٧ حتى نهاية الكتاب .

البارزة ، دون أن يكون هناك أية هيئة حاكمة ، أو وظيفة ثابتة ومحددة ، تتمتع بصفة من صفات الشرعية ، كما أن مكة لم تعرف أي نوع من أنواع الكهنة ورجال الدين الذين يمارسون الفصل في القضايا ، وإدارة الامور ، كذلك لم تعرف هذه المدينة أي نوع من أنواع القوة المسلحة الدائمة والشرط . وصحيح أن زعماءها كانوا يجتمعون أحيانا للتداول في القضايا والمشاكل في دار الندوة ، أو مكان آخر ، غير أن القرارات التي كانت تتخذ لم يكن لها صفة الإلزام ، إنما كان الاخذ بها اختياريا وفرديا ، هذا وكان اجماع زعماء مكة على أمر من الامور شيئاً متعذراً في كثير من الاحيان ، وكثيرا ما كانت المدينة تنقسم في مواقفها من القضايا ، فتعقد التحالفات المتضادة داخلها ، وفي النهاية كان النصر غالباً للحلف الاقوى ، أو للتسوية والمصالحة .

وفي كتب الاخبار والسير أحاديث طويلة ، حول بعض القضايا التي واجهها مجتمع مكة ، وحول أحلاف هذا المجتمع ، ويستفاد من بعض الاخبار ، أنه وجد لدى المكيين مفهوم واحد للشرعية الواجب الالتزام بأوامرها مهما كانت ، وارتبط هذا المفهوم بالكعبة التي كانت موضع إجلالهم وتقديسهم ، فعندما كان يجمع غالبية الزعماء المكيون على أمر من الامور ، كانوا يدونون ما أجمعوا عليه في صحيفة ، ثم يعلقون هذه الصحيفة في جوف الكعبة ، وهنا يأخذ الامر صفة الشرعية . ومن أوضح الامثلة حول هذا ، ماعمله المكيون حين أعلنوا صحيفة مقاطعة بني هاشم ، التي اضطرت هؤلاء الى التزامها ، فتركوا مكة ، وأقاموا محصورين في شعب أبي طالب ، وعاشوا في ظل المقاطعة ، حتى مزقت الصحيفة [1] .

لاشك أن أمر التزام شرعية الاوامر التي كانت تعلق في جوف الكعبة قد ارتبط بقدسيتها، حيث اعتبرها القرشيون مع عرب الجزيرة بيت الله الحرام ، وهكذا كان القرار المعلق نصه في جوفها يكسب صفة علوية إلهية ، وهذه مسألة في غاية الخطورة بالنسبة لاصول فكرة الشرعية ، والحكم في الاسلام .

ومع قيام الاسلام ، وبعد التبشير به ، لم يحدث تغيير جوهري فيما كان سائداً في مكة ذلك أن النبي لم يمارس أية سلطات في هذه المدينة ، حتى لربما على الذين آمنوا به وبرسالته، ولم يَعْدُ أن كان مسموع الكلمة ، محترماً ، ومتبع الرأي بينهم .

وقد تبدل هذا الحال كلياً بانقضاء الفترة المكية ، وهجرة المسلمين الى المدينة حيث عمل النبي ، الذي أصبح بالاضافة الى صفة النبوة ، يتحلى بصفة زعيم الامة ، وحاكمها المطلق ، النابعة أحكامه من إرادة الله . عمل هذا النبي على انشاء أمة جديدة ، ذات تقاليد وقواعد



١ ــ سيرة ابن اسحق : ٦٢ ــ ٧٠ ، سيرة ابن هشام : ١/ ٣٥٠ ــ ٣٧٧ . طبقات ابن سعد ١/٢٠٨ ــ ٢١٠ . تاريخ الطبري : ٢/٢٣٥ــ٢٤٣ البدء والتاريخ : ٤/١٥٣ ــ ١٥٤ . هذا واستمرت عادة تعليق صحف المعاهدات والوصايا وغيرها في جوف الكعبة بعد قيام الاسلام ، ولعل من اوضح الامثلة على ذلك ما فعله هارون الرشيد حين قام بتولية أولاده العهد من بعده .

جديدة ، فلأول مرة في حياة مجتمع الشمال في شبه جزيرة العرب ، لا بل في مجتمع الجزيرة كله ، قامت تجربة جديدة للحكم ، مركزية السلطة ، لها قانون وشرعة ، حاكمها يملك وحده ــ لانه رسول الله ونبيّه ، لاينطق عن الهوى ــ له الحق في التشريع • ويقع على عاتقه في الوقت نفسه واجب تنفيذ الاحكام ، ولم يكن تطبيق هذا الرضا به من قبل العرب ، من الامور السهلة ، لكن رغم ذلك ، نجح النبي الى ابعد الحدود في إرساء قواعد لحكم الامة الجديدة التي أقامها ، وإن كان لم يأت بنظرية للحكم ذات أسس ، ومنطلقات ثابتة واضحة ••••

هذا وقد تناول بعض الكتّاب هذه القضية ، حيث يرون أن النبي قد أتى بنظرية خاصة في الحكم والسياسة ، هي نظرية الشورى ، معتمدين على ما جاء في القرآن الكريم من آيات فيها « وأمرهم شورى بينهم » و « شاورهم في الامر » ، وقبل اطلاق عنان الخيال حول مرامي هاتين الآيتين ، وتحميل الامر اكثر مما يحتمل ، لابد لنا من وقفة •••

فقد جاء في سيرة ابن اسحق ــ ١٧٥ ــ « عن زيد بن أسلم : كان أصحاب رسول الله ﷺ على ثلاث فرق : فرقة بالمدينة ، وفرقتين بمكة ، فرقة كانوا يؤذون بمكة عشر سنين ، فيعفون عن المشركين ، وفرقة كانوا إذا أوذوا انتصروا منهم ، فأنزل الله عز وجل عليهم جميعا فقال : « والذين يجتنبون كبائر الإثم » « وهو الشرك » « والفواحش » « وهو الزنا » « وإذا ماغضبوا هم يغفرون » ، هؤلاء الذين كانوا لاينتصرون من المشركين ، « والذين استجابوا لربهم وأقاموا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم » الذين كانوا بالمدينة لم يكن عليهم أمير ، كان رسول الله بمكة ، وهم بالمدينة يتشاورون في أمرهم « والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون [١] » هؤلاء الذين انتصروا ••••

وحين أمر النبي بأن يشاورهم في الامر ، لم يبين القرآن قواعد الشورى هذه وحدودها وطرق تطبيقها ، كما لم يبين الى أي حد كان على النبي الاخذ برأي أصحابه واتباعه ، وعندما يعود الباحث الى كتب السيرة والسنن والمغازي يجد أن مفهوم هذه القضية لم يكن واضحاً عند أحد من الصحابة ، كما لم تتوضح معالمه في الممارسات العملية زمن النبي ، فحينما كان النبي يستشير أحد أصحابه ، أو بعضا منهم ، كان الجواب الاول « الله ورسوله أعلم » وعندما كان النبي يلح في السؤال ، كان جوابه سؤالاً عما عند الوحي في ذلك ، أو عما عنده هو شخصياً في ذلك ، حتى يأتي الجواب منسجما ، أو منطلقا من ايحاءات السؤال ومناحيه •

لقد ملك النبي وحده جميع فروع السلطة من تشريع وقضاء وإدارة وجباية وأعمال حربية ، وذلك بالاضافة الى صفته الاساسية وهي النبوة • وهكذا امتزجت مفاهيم السلطات الزمنية بمفاهيم السلطات الدينية في الاسلام ، وصار كل أمر في الدولة العربية الناشئة مزدوج الصفات زمنياً ودينيا • ولم تعرف دولة النبي التوظيف والموظفين الدائمين ، بل كان النبي

١ ــ الشورى ( ٣٨/٣٩/٤٠ )

ينتدب أحيانا بعض أصحابه فيكلفهم ببعض الوظائف حين يبتعد هو شخصيا عن المدينة ، أو يرسلهم لتنفيذ بعض المهام ، مثل جباية الصدقات ، أو تفقيه الناس بالاسلام ، وإمامتهم بالصلوات ، أو تنفيذ مهمات عسكرية • وكان الذي ينوب عن النبي في إمامة الصلوات يدعى خليفة النبي ، وكان قائد الحملة العسكرية يسمى الامير • ولما كانت القوات التي يقودها هذا الاخير مؤلفة من المؤمنين ، تقوم بتنفيذ مهمة ضد جماعات غير مؤمنة ، فقد كان القادة العسكريون المسلمون يميزون عن قادة الاعداء بإضافة عبارة المؤمنين الى عبارة أمير بحيث تصبح « أمير المؤمنين »[1] •

وكان الخليفة على الصلوات يؤدي الصلاة ، كما يؤديها النبي ، دونما زيادة أو نقصان ، ذلك أن الخليفة هو النائب عن الاصيل الملتزم كلياً ماعهد اليه من أوامر وتعاليم •وكانت صلاحيات أمير الجيش أوسع من صلاحيات الخليفة ، ذلك أن قيادة العساكر تستوجب دائماً الطاعة المبرمه ، وتعطي القائد فرص التصرف ، وابداع الحلول ، واصدار مايراه ضرورياً من أوامر وتعليمات • ففي حين حرم الخليفة من صلاحيات التشريع ، منح ذلك الامير ، وتمتع به على قاعدة المصالح المرسلة •

ومع اتساع رقعة دولة النبي الجديدة ، وتحقيق المزيد من الانتصارات ، تعاظمت مسؤوليات الحكم ، ورافق هذا تقدم النبي بالسن ، فأخذت آثار المرض ، وما عاناه خلال حياته تظهرعليه جلية ، وهنا ــ كماسبق وبيَّنا ــ أخذ بعض المسلمين يفكر في مستقبل العقيدة ، وفي شؤون الحكم في الدولة ، ومع مرض النبي الاخير أصبحت هذه المسألة هاجساً جثم على صدور المسلمين ، وأثيرت هذه القضية قبل موت النبي • وتوحي بعض الاخبار أنه حاول وضع الحل لهذه المسألة ، لكن مرضه وأموراً أخرى حالت بينه وبين ذلك[2] ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يرى البعض أنه ما كان بامكان النبي أن يوصي بالحكم من بعده لشخص محدد ، أو يبين حتى شكل الحكومة بصورة مفصلة ، لان مرضه ، وظروف العرب السياسية ومفاهيمهم ، مع تركيبهم الاجتماعي ، ما كان ليسهل تنفيذ أية وصية • يضاف الى هذا أن في الوصية تحديداً تأباه الايام وتطور العصور ، مع اختلاف البقع والشعوب ، وبذلك يتعارض مع قاعدة عالمية العقيدة الاسلامية • كما أن في تسمية ولي عهد للنبي اسباغاً للشرعية والقدسية الابدية ، وفيه إقامة لاسرة مالكة ذات حق إلهي • وهذا قطعاً يتعارض مع مبادىء الاسلام وعقائد النبي التي قضت بأن النبي آخر الانبياء والاسلام خاتم الرسالات ، كما يرفضه تطور التاريخ وكلنا يعلم الحدود التي استغلت فيها بعض الاشارات العرضية ، مثل استخلاف النبي لابي بكر على الصلوات ، ومثل حادثة غدير خم • ويكفي لتبيان هذا استعراض بعض كتب السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة وسواهم في مسائل الإمامة والخلافة ، ومشاكل الخلاف بينها •

ويمكن حسم هذه القضية عندما تتذكر

١ ــ التراتيب الادارية : ١/ ٢ ــ ٨

٢ ــ مصنف عبد الرزاق : ٥/٤٣٥ ــ ٤٣٦ صحيح البخاري ٥/ ١٤٠ ــ ١٤١ .

أن الحاكم في دولة النبي ، وهي دولة الاسلام ، هو الله تعالى ، والنبي اختاره الله تعالى رسولاً ، وهكذا ظل طوال حياته ، وهو لم يُقم باختيار الله حاكماً ، والنبوة كل لايتجزأ ، وحيث أنه كان آخر الانبياء ، لم يكن ممكنا له أن يورث نبوته أو جزءاً منها أي مخلوق ، كما أنه كان من المحال بالنسبة له تسمية حاكم للأمة ، مهما صغرت صلاحياته أو كبرت ، يحكم من بعده ، لان في ذلك خروجا على القواعد والشريعة ، وحاشى له ﷺ أن يفعل ذلك .

لقد بين لأصحابه دائماً ، وشدد على ذلك وهو على فراش الموت ، أن في القرآن وسنته كل مانير السبيل أمامهم ، ومن تمسك بالقرآن والسنة تمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها ولا ضلال معها .

وسلفت الاشارة الى أنه عندما اشتد بالنبي مرضه الاخير ، وألزمه الفراش قال : « مروا أبا بكر فليصل بالناس »[1] وبهذا الامر ، صار أبو بكر « خليفة رسول الله على الصلوات » ولعله شهر آنذاك بهذا اللقب ، وعرف بصيغته المختصرة « خليفة » ، فكان عندما توفي النبي يعرف بهذا اللقب ، وظل يعرف به حتى بعد تسلمه للسلطة يوم السقيفة ، واذا صح هذا ففيه تبيان لاصل لقب الخلافة ، وجواب للتساؤل الذي طرح في مطلع هذا البحث .

وبتسلم أبي بكر لمقاليد الحكم أصبح منصب الخلافة منذ ذلك الحين رسميا وأساسيا في الحياة السياسية للأمة الاسلامية ، بينما لم تكن له في البداية أية هوية واضحة المعالم والأسس .

وحاول أبوبكر في أول خطبة له بعد بيعته، تحديد معالم منصبه الجديد ، منطلقا من مفهوم كلمة « الخلافة » اللغوي ، ومن قاعدة الاستخلاف على الصلاة ، أي أن الخليفة نائب ملتزم كل الالتزام أوامر المنيب وأفعاله ، وشكل تصرفاته ، وظهر هذا في قوله : « إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمت فتابعوني ، وان زغت فقوموني »[2] ، وظل أبو بكر طيلة فترة حكمه يعرف بخليفة رسول الله ، ذلك أنه لم يحتج الى تبديل لقبه ، لان مدة حكمه كانت قصيرة ، لم تحدث فيها مشاكل جديدة تحتاج الى تشريع . وهكذا مكث أبو بكر طيلة عهده يعتبر نفسه نائباً عن النبي ، منفذاً لكل ما جاء به ، ويرى نفسه أنه لا يملك أية صلاحيات تشريعية ، كما لايملك اجبار المسلمين على ركوب خطة لم يحدد معالمها النبي والقرآن الكريم .

ومات أبو بكر والحالة هذه من حيث الجوهر بدون تغيير ، لكن في أواخر أيام حياته اتسعت رقعة الدولة العربية فشملت مناطق خارج شبه الجزيرة ، كما أنه تجمع في الاقاليم المفتوحه قوات عربية مسلحة ، لاريب أنها أخذت تتطلع

---

١ ــ مصنف عبد الرزاق : ٥/٤٣٢-٤٣٣ . ابن هشام : ٢/ ٦٥٢ ــ ٦٥٣ . ابن سعد : ٢ / ٢١٥ ــ ٢٢٤ صحيح البخاري : ٥/ ١٣٧ . الطبري : ٢ / ١٩٦ ــ ١٩٧ .

٢ ــ الطبري ٢/٢٢٤ .

نحو اسماع صوتها ورأيها في السلطة وشكل الحكم •

وكان الحل جاهزاً عند أبي بكر ، لقد كان هناك عمر بن الخطاب ، ثالث رجالات الامة الاسلامية بعد النبي وأبي بكر ، وقام أبو بكر قبيل وفاته بكتابة عهد أوصى بموجبه بالخلافة من بعده لعمر • وصحيح أن وصول عمر للسلطة بعد أبي بكر كان أمراً بديهيا بالنسبة لمعاصريه ، لكن مايهمنا هنا هو كتاب الوصية ، فأبو بكر كان أول من سمّى ولي عهد له في الاسلام •

وتسلم عمر بن الخطاب الخلافة بعد أبي بكر ، وقام بمتابعة أعمال الفتوحات ، واقتضى هذا منه استنفار كافة البالغين من أفراد الامة الاسلامية ، بحيث شكلت الامة جيشاً من المؤمنين ، ابن الخطاب أميره الاول ، هذا واستجد في عهد عمر مشاكل لم يكن للمسلمين عهد بها ، مثل قضية توزيع أراضي سواد العراق ومشاكل الغنائم الاخرى ، وقضية نصارى تغلب ، حيث رفضوا دفع الجزية ، مع مسألة المؤلفة قلوبهم ، وغير ذلك كثير • واقتضى الحال الآن مواجهة هذه القضايا وإبداع حلول لها ، وكان الاقدام على ذلك من قبل عمر ، فمنح نفسه بعض الصلاحيات التشريعية ، وكان هذا ما قام به •

لقد أوقف عمر عمليات توزيع السواد ، وأعفى نصارى تغلب من دفع الجزية مقابل مضاعفة الصدقة عليهم[1] وألغى الدفع لجماعة المؤلفة قلوبهم • وحين أقدم عمر على هذا فأوقف الحكم بقوانين سابقة ، وأحل محلها قوانين جديدة ، كان يفعل أمراً لم يصنعه أبو بكر ، ولذلك لم يعد عمر والحالة هذه خليفة بمعنى النائب ، بل تصرف كتصرف أمير الجيش ، الذي رسم له قائده خطة ، وأعطاه تعليمات خاصة ، لكنه في ساحة المعركة ، وأثناء التطبيق وجد من الضروري تعديل بعض بنود الخطة ، ومخالفة بعض التفاصيل ، إنما دون المساس بالجوهر والغايات الاساسية •

ولعله لقيام هذا الحال تخلى عمر عن لقب خليفة ، ليكتسب لقب « أمير المؤمنين » ، وفي هذا التغيير ( مؤشرات ) تدل على تبدل جوهري في المفاهيم السياسية للدولة الاسلامية ، لاسيما وأن العرب المسلمين كانوا قد اختلطوا بشعوب كانت خاضعة لفارس وبيزنطة قبل خضوعها للعرب ، فتركت بعض التأثير •

ومع امتداد الايام ، واتساع رقعة الدولة ، وبروز المشاكل الجديدة ، أصبح الناس أكثر تقبلاً لاعطاء الخليفة صلاحيات أوسع في التشريع ، ولاريب أن عمر بن الخطاب كان متنبها لذلك سلباً وايجابا ، لذلك بحث عن قاعدة ليرتكز عليها في المستقبل ، غير أن اغتياله المفاجيء ، جاء ليمنعه من إتمام هذا الامر •

وبعد موت عمر ألمّ بمؤسسة الخلافة تغييرات كبيرة • تجلت في عصر عثمان ثم أيام خلافة علي ، وأخيرا ، لكن ليس آخرا ، في استيلاء معاوية على مقاليد السلطة ، وانتزاع لقب الخلافة لنفسه • وقامت قوى كثيرة تعارض معاوية وحكم الاسرة التي أسسها ، وغالبا ماقاد

---

١ ــ خراج أبي يوسف : ٢٨ ــ ٤٧ •

المعارضة أحد أفراد الاسرة العلوية أو سواهم من قريش وغيرها ، ونظراً لاختلاط المفاهيم في الاسلام فقد تحولت حركات المعارضة تدريجيا من حركات سياسية الى حركات دينية سياسية ، وفي الاسلام يحمل القائد الديني لقب الإمام ، لذلك بـرز الى الوجـود مؤسسة جديدة هي مؤسسة الإمامة .

* * *

إن الحديث عن هذا المجمل بشكل مفصل ينبغي أن يفرد في بحث آخر قائم بذاتـه ، لأن البحث الحالي ، جاء أساساً كمقدمة لنص عن الخلافة ، وهذا النص يشكل واحداً من بين مالا يمكن حصره من النصـوص التي كتبها المسلمون في السياسة والحكم والتاريخ ، وجاء اختيار هذا النص لاسباب وجيهة منها :

أن صاحبه يعود الى العصر المريني المتأخر ، وهو عصر نهاية الاندلس ، كما أنه عصر متميز بالكتـابات السياسـية والفكريـة والتاريخية والدينية بشكل عام . ذلك أنه بالأساس ، عندما ورث بنـومرين دولة الموحـدين العقائدية ، اضطروا إلى اتباع سياسة دينية خاصة . ذلـك أنهم لم يملكوا النسب القرشي ، كما أن سندهم القبلي لم يكن متيناً ، لهذا أولى بنو مرين علماء المالكية عناية كبيرة ، وحرصوا على سياسة الجهاد في الاندلس والظهور بمظهر العدل وغير ذلك من مظاهر التدين .

يعرف صاحب هـذا النص باسـم ابن مرزوق ، وقد جعله مقدمة لكتابـه « المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن » ، وقد عاصر ابن مرزوق لسان الدين ابن الخطيب كما عاصر ابن خلدون ، وكان مثلـه في الحياة والتجربة ، حيث عاش في المغرب والاندلس ، وتونس وأخيرا مصر ، كما زار الحجاز والشام . وعلى ذلك كانت تجربته إسلامية شمولية فيها الغرب والشرق ، وفيها نظـام الملك المريني ، الحكم الغرناطي ، والحفصي ، والمملوكي .

وابن مرزوق هو محمد بن أحمد ، شـهر بالجد ، ولقب بشمس الدين ، ولـد بتلمسان مابين « ٧١٠ ـــ ٧١١ هـ » ، وأسرته كانت من أسر تلمسان الدينية ، وظيفتها الخدمة في ضريح أبي مدين . ولي تلمسـان ، وكانـت سكناها بالعباد في ضاحية هذه المدينة ، ولقي ابن مرزوق منذ بداية حياته العناية من أبيه ، حيث دفع الى خيرة الشيوخ ، كما رافق أباه في رحلته الـى المشرق ، وجاور معه في مكة ، ثم رجع معه الى القاهرة ، فأقام بها ، وقرأ على عدد من شيوخها ، ثم عاد الى المغرب الاوسط . وفي تلمسان التقى بالسلطان المريني أبي الحسن علي «ت : ٧٥٢هـ» فالتحق بخدمته ، وأصبح متقدماً في بلاط المرينيين الجديد في فاس . وقد تقلّد ابن مرزوق آنئذ عدة مناصب وسفر الى اسبانية الاسلامية وكذلك الى المسيحية ، ويبدو أن السلطان أراد أن يكتب بيده ربعة ليقفها على المسجد الحرام في مكة ، فأخذ ابن مرزوق يساعده ، ثم حدثت أمور أدت الى ذهاب المُلْك من أبي الحسن ، وصارت السلطنة بعده في فاس لابنه أبي عنان فارس ( ت : ٧٥٩ هـ ) وعانت بلاد المغـرب الاقصى آنئذ مع الاوسط من مشاكل واضطرابات كثيرة

حول الحكم وغير ذلك ، وكان لابن مرزوق دوره في الاحداث ، إلا أنه تمكن من الالتحاق بأبي عنان في فاس ، وصار من رجاله المقربين . وبعد فترة سفرعنه الى تونس ، ولم تكلل سفارته بالنجاح ، لذلك أودعه أبو عنان في السجن ، لكنه لم يمكث به طويلاً إذ أطلقه قبيل وفاته .

وبعد وفاة أبي عنان بعدة أشهر نال أخوه أبو سالم ابراهيم السلطنة في فاس ، فقرب ابن مرزوق ، وجعله الشخصية الاولى في دولته ، لكن هذا السلطان لم يمكث في الحكم إلا « سنتين وثلاثة أشهر ، وخمسة أيام » حيث اغتيل في مؤامرة تمت في قصر السلطنة ، وحل محله أخوه أبو عامر تاشفين ، وحلت النكبة بابن مرزوق حيث أودع السجن ، مع النية لقتله والتخلص منه .

ومن سجنه أرسل ابن مرزوق الى السلطان الرسالة التالية :

الحمد لله على كل حال .

أخرج الطبراني في منسكه ، وأبو حفص الملائي في سيرته عن عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم ، أنهما قالا : وقف رسول الله ﷺ على الثنية ، التي بأعلى مكة ، وليس بها يومئذ مقبور ، فقال : يبعث الله من هاهنا سبعين ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ، يشفع كل واحد منهم في سبعين ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولاعقاب، ووجوههم كالقمر ليلة البدر ، فقال أبو بكر : من هم يارسول الله ؟ فقال : هم الغرباء من أمتي، الذين يدفنون هاهنا .

ففي هذا الموضع دفن والدي رحمه الله ، وبعد سماعه هذا الحديث بسبعة أيام دفن فيه ، أفتراه لايشفع فيمن أقال عثرة ولده ، أفما يشترى هذا بأموال الارض ، أفلا يراعى لي ثمانية وأربعين منبراً في الاسلام شرقاً وغرباً وأندلساً ، أفلا يراعى لي أنه ليس يوجد من يسند الاحاديث الصحاح سماعاً من باب الاسكندرية الى البربر والاندلس غيري ،وقراءة عن نحو من مائتين وخمسين شيخاً ، والله ما أعلمه، لكن حرمني الله منه ، فنبذت الاشتغال به ، وآثرت اتباع الهوى والدنيا ، فهويت ، اللهم غفرانك ، أفلا يراعى لي مجاورة نحو اثني عشر عاما ، وختم القرآن في داخل الكعبة ، والاحياء في محراب النبي ﷺ ، والإقراء بمكة ، ولا أعلم من له هذه الوسيلة غيري ، أفلا يراعى لي الصلاة بمكة ستاً وعشرين سنة ، وغربتي بينكم ، ومحنتي في بلادي على محبتكم وخدمتكم ، من ذا الذي خدمكم من الناس ، يخرج على هذا الوجه ، أستغفر الله ، أستغفر الله ، استغفر الله من ذنوبي ، ذنوبي أعظم ، وربي أعلم ، وربي أرحم والسلام .

إن هذه الرسالة مرآة لعصر بني مرين ، كما فيها بيان لقدر ابن مرزوق ومكانته في الدين والدنيا ، ولهذا أطلق سراحه ، وسمح له بمغادرة المغرب الى تونس ، حيث التحق بخدمة ملكها ، ثم ما لبث أن توجه الى مصر ، وفي القاهرة المملوكية التحق ابن مرزوق بخدمة السلطنة ، « ولم يزل مقيما بالقاهرة ، موفر الرتبة ،معروف الفضيلة ، مرشحاً لقضاء المالكية ، ملازما

للتدريس في وظائفه الى أن هلك سنة احدى وثمانين » .

وأثناء اقامة ابن مرزوق بالقاهرة ، تقلبت الاحوال في دولة بني مرين حتى آلت السلطنة الى أبي فارس عبد العزيز ابن السلطان أبي الحسن ( ت : ٧٧٣ هـ ) ، وأثناء حكم هذا السلطان علم ابن مرزوق بأن السلطان أمر باعداد الربعة التي كان أبوه قد كتبها ليرسلها لتوقف باسم أبيه في بيت الله الحرام ، وكان حنين ابن مرزوق للعودة الى بلاط فاس الجديد شديداً ، لذلك ما إن علم بذلك حتى أعد نفسه ورشحها لتكلف بمهمة مرافقة الربعة ، فقام بكتابة كتاب تحدث به عن سيرة السلطان أبي الحسن وألح على علاقته به ، وضمن هذا الكتاب مادة سياسية هامة ، كما أودع فيه مادة تاريخية خطيرة ، ودعا هذا الكتاب باسم « المسند الصحيح في مآثر مولانا أبي الحسن »[1] .

ولم يفلح مسعى ابن مرزوق ، لكن كتابه هذا الذي صنفه في القاهرة وبعث به الى فاس ، انتشر في المغرب ، وحفظت بعض نسخه ، وقد تنبه بعض الباحثين حديثا لاهمية هذا الكتاب ، فقام المستشرق ليفي بروفنسال بانتخاب المادة التاريخية الواردة فيه ، ونشرها سنة ١٩٢٥ في باريس ، وقد اعتمد في عمله على نسخة خطية محفوظة الآن في مكتبة دير الاسكوريال في اسبانيا ، ويوجد من هذا الكتاب نسخة جيدة محفوظة الآن بالخزانة العامة في الرباط ، اطلعت عليها ، وقمت بنسخ مقدمتها ، التي تحدث بها ابن مرزوق عن الخلافة ، إنما ينبغي ألا يفوتني هنا القول بأن عملي هذا وعمل بروفنسال قبله ، ينبغي أن يؤخذ كتذكرة تنبه الى أن مسند ابن مرزوق ، كله ، ينبغي نشره ، ذلك أن هذا الكتاب كتب جميعه لغرض واحد ، وضمن معطيات محددة ، ولا يمكن معرفة ذلك تماما إلا بنشر هذا الاثر الثمين بشكل محقق علمياً لاتجاريا .

وتخيرت حصره في مقدمة ، وأبواب وخاتمة ، وسميته :

**« المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن . »**

أما المقدمة فتشتمل على فصول .

**الفصل الاول — في حقيقة الخلافة**

أما لغة ، فموضوع هذا اللفظ : هو القائم مقام غيره ، من قولهم : خلف فلان فلاناً ، والخلف بتحريك اللام ، من الصالحين[2] .

---

١ — التعريف بابن خلدون . ط . القاهرة ١٩٥١ : ص ٤٩ — ٥٥ . الحلل الموشية في الاخبار المراكشية : ط . الدار البيضاء ١٩٧٩ : ص ١٧٩ — ١٨٠ . البستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان . ط . الجزائر ١٩٠٨ : ص ١٨٤—١٩٠ الاحاطة في أخبار غرناطه . ط . القاهرة ١٩٧٦ /٥ ١٠٣ — ١٣٠ . الديباج المذهب : ط . القاهرة ١٩٧٦ : ٢٩٠/٢ — ٢٩٦ . نفاضة الجراب . ط . القاهرة : ص ٢٣ ، ٣١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٦٣ — ١٦٦ — ١٩٠ — ١٩٣ ، ٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ — ٢٧٨ . جذوة الاقتباس : ط . الرباط ١٩٧٣ : ٢٢٥/١ — ٢٢٧ . نفح الطيب . ط . القاهرة ١٩٤٩ ٧ / ٣٠٩ — ٣٣٨ — الاستقصا . ط . الدار البيضاء ١٩٥٤ : ١٢٧/٢ الاعلام للمراكشي . ط . الرباط ١٩٧٦ : ٥ / ١١ — ٢١ .

٢ — كتب فوقها بالاصل : كذا .

# التجديد والاحياء في التراث العربي المئوي

د . عمر موسى باشا
كلية الآداب – جامعة دمشق



( ١ )

**التجديد والاجتهاد**

لاشك أن المسلمين وجدوا في الهجرة النبوية ثورة دينية كبرى على المفاهيم القديمة داخل الجزيرة العربية ، وبدء الانطلاقة الكبرى خارجها ، وطبيعي جدا أن يتخذوها رمزهم في التاريخ ، يستعيضون بها عن التاريخ الرومي الذي كان في نظرهم مظهرا من مظاهر التسلط على الامة العربية عبر السنين .

أشار القرآن الكريم الى السنين القمرية المستعملة عند العرب منذ القديم ، في حديثه عن منازل القمر ، في الآية الكريمة : ( هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب : ما خلق الله ذلك إلاّ بالحق ، نفصل الآيات لقوم يعلمون )(١) ، وفي قوله تعالى : « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض، منها أربعةحرم، ذلك الدين القيم»(٢).

تتجاوز هذا الاعتبار الديني في التحدث عن القمر ومنازله ليعلم الناس عدد السنين والشهور والحساب ، لنقول : إن اختيار الهجرة النبوية بدءا للتاريخ عند العرب يهدف الى تذكير الناس أن الإسلام لا يضع في الحساب تأليه الانسان وعبادة الفرد ، لأنه ميت ، والناس جميعا ميتون ، أي مصيرهم الموت في المستقبل ، ولذلك كان في اختيار تاريخ انطلاقة الدعوة ، وجعلها نقطة لبدء ، وترجيحها على ميلاد الرسول الاعظم

تنبيه المسلمين أن العقيدة هي الاصل، وما الرسول الذي جاء بها إلا المبشر والنذير ؟

إن اختيار الهجرة بالاعتماد على السنة القمرية نقطة التحول الكبرى في تاريخ الحضارة الانسانية ، وذلك لانها تعودت تأليه الملوك ، فجعلت ميلادهم صوى تعبر عليها قوافل الزمن ، وهكذا بدأ الاهتمام بالتاريخ الهجري القمري ، وهو بذلك يخالف كل تاريخ غيره ، لانه اتخذ العقيدة والنضال والكفاح أساسا ، ويحظى الرسول الى بارئه راضيا مرضيا ، فمن كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي باقٍ لايموت ، وتبقى هجرته الدلالة العظيمة الباقية عبر السنين المتعاقبة التي تتسلل لتنعقد مرة كل مائة سنة ، ويكون على رأسها أحد الأئمة المجتهدين الذين يجددون الهجرة وذلك بصون العقيدة ، وتجريدها مما لحق بها عبر كل قرن من الزمن .

( ٢ )

**ثلاثة مفاهيم**

روى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قوله : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها »(٣) .

ولابد لنا من تدبر هذا الحديث لنحدد معنى ( البعث ، والمائة ، والتجديد ) .

أما معنى ( البعث ) فيمكن أن نشرحه اعتمادا على المناوي في شرح الجامع الصغير حيث يقول : « وهنا تنبيه ينبغي التفطّن له ، وهو أن كل من تكلم على حديث ( إن الله يبعث ... ) إنما يقرّر بناء على أن المبعوث على رأس القرن يكون موته على رأسه ، وأنت خبير بأن المتبادر من الحديث انما هو البعث ، وهو الارسال ، يكون على رأس القرن ، أي أوله . ومعنى ارسال العالم تأهله للتصدي لنفع الانام ، وانتصابه لنشر الاحكام ، وموته على رأس القرن أخذ لابعث ، فتدبر بالإنصاف »(٤) .

ونعرض للمعنى نفسه من خلال شرح الطيبي : « المراد بالبعث من انقضت المائة ، وهو حي عالم يشار اليه ، والكرماني قال : قد قال : قبيل كل مائة أيضامن يصحح ويقوم بأمر الدين . وإنما المراد من انقضت المدة ، وهو حي عالم مشار اليه ، ولما كان ربما يتوهم متوهم من تخصيص البعث برأس القرن أن المقام بالحجة لا يوجد الا عنده أردف ذلك بما يبين أنه قد يكون في أثناء المائة من هو كذلك ، بل قد يكون أفضل من المبعوث على الرأس ، وأن تخصيص الرأس انما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالبا وظهور البدع ونجوم الدجّالين »(٥) .

وننتقل الى المعنى الثاني في مفهوم (المائة)، فقد « اختلف في رأس المائة ، هل يعتبر من ( المولد النبوي ) ، أو ( البعثة ) ، أو ( الهجرة )، أو الوفاة »(٦) ، والمؤكد عند العلماء أن الصحيح هو المعنى الثالث أي الهجرة ، وهي التي اعتمدت في التأريخ الاسلامي .

ونعرض أخيرا المعنى الثالث الوارد في الحديث النبوي عن مفهوم ( التجديد ) .

يؤكد هذا الحديث النبوي الشريف قضية

التجديد والاجتهاد في الـدين الحنيف ، ولكن كيف يمكن ان نفهم هذا التجديد ؟ !

ولا شك أن جوهر الدين تتضمنه أصالة التراث الاسلامي الذي صانته مبادىء الاسلام التي لا تحول ولا تزول ما بقيت الحياة الانسانية.

أما تجديد هذا الجوهر فهو أن يبعث الله من العلماء من يعيد العقيدة الى نقائها وأصالتها كما كانت ، ثم يجتهد في كل أمر يجد ، فيقيسه على منهج الاصالة التراثية .

يؤكد ذلك قول الامام احمد « إن الله تعالى يقيض للناس في كل رأس مائة سنة من يعلمهم السنن ، وينفي عن رسول الله ﷺ الكذب . (٧)

لم يترك هذا المفهوم من التجديد لمن يشاء من العلماء ولكن لابد أن يبعث الله من العلماء ، وهم ورثة الانبياء من يكون مجتهدا مجددا لدين الله وقد كاد الاقدمون يجمعون على معظم الأئمة المجتهدين الذين كانوا على رأس كل مائة سنة ولاسيما المئات العشر الاولى .

أورد ابـن عساكر في كتابه ( تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري ) حديث أبي هريرة الذي سبق ذكره، ثم قال : « وسمعت الشيخ الامام أبا الحسن علي بن المسلم على كرسيه بجامع دمشق يقول، وذكر حديث أبي علقمة هذا فقال :

« كان على رأس المائة الاولى عمر بن عبد العزيز ، وكان على رأس المائة الثانية محمد بن ادريس الشافعي ، وكان على رأس المائة الثالثة الاشعري ، وكان على رأس المائة الرابعة ابن الباقلاني ، وكان على رأس المائة الخامسة امير المؤمنين المسترشد بالله . وعندي أن الذي كان على رأس الخمسمائة الامام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي الفقيه .. » (٨)

## ( ٣ )
## مجددون ومجتهدون

فالخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز بن مروان كان على راس المائة الاولى باجماع آراء العلماء ، وهذا يعني أنه لم يكن له نظير بينهم .

قال الامام احمد : « إن الله يقيض للناس في كل رأس مائة سنة من يعلمهم سنن ، وينفي عن رسول الله ﷺ الكذب ، فنظرنا فاذا في رأس المائة الاولى عمر بن عبـد العزيز ، وفي رأس المائتين الشافعي » (٩) .

والمعروف عن الخليفة الاموي المجتهد أنه « حفظ القرآن في صغره ، وبعثه أبوه الى المدينة، فتفقه حتى بلغ الاجتهاد » (١٠) .

وقد ولي الخلافة بعد موت ابن عمه سليمان بن عبد الملك ... وسار سيرة الخلفاء الراشدين ... ، من التقلل والتقشف والعدل في الرعيـة والانصاف . كتب عمر سـنة مائـة الى ملوك يدعوهم الى الاسلام ، علما أن يملكهم بلادهم ، ولهم ما للمسلمين ، وعليهم ما عليهم ، وقد كانت سيرته بلغتهم ، فأسلم جيشبة بن زاهر وعـدة ملوك ، وتسموا بأسماء عربية .

دامت خلافته سنتين وستة أشهر وبضعة أيام كخلافة أبي بكر الصديق ، وتوفي سنة احدى ومائة ، وله أربعون سنة .

وكان على رأس المائة الثانية الامام المجتهد أبو عبد الله الشافعي باجماع آراء العلماء . وولد

بغزة سنة خمسين ومائة ، وحمل الى مكة ، وهو ابن سنتين ، فحفظ القرآن ، وهـو ابن سبع سنين ، والموطأ وهو ابن عشرة وتفقه على مسلم مفتي مكة ، وأذن له في الإفتاء وهو في الخامسة عشرة ، ثم لازم مالكا في المدينة مدة من الزمن •

برع في الفقه والحديث والادب والرمي ، وكان ورعا تقيا ، عرف عنه أنه كان يختم القرآن ستين مرة في شهر رمضان • قصـد مصر سنة ١٩٩ هـ وتوفي بها •

قال يونس بن عبد الأعلى : « لو جمعت أمـة لوسعهم عقل الشافعي »(١١) ، وتحدث عنه أبو ثور ، فقال « ما رأيت مثل الشافعي ، ولا رأى هو مثل نفسه » (١٢) • ومما يؤكد اعجابه بنفسه قول المبرد : « دخل رجل على الشافعي ، فقال : ان أصحـاب أبي حنيفة لفصحاء ، فأنشأ الشافعي يقول(١٣) :

فلولا الشعر بالعلماء يـزري
لكنت اليوم أشعر مـن لبيد

وأشجع في الوغى من كل ليث
وآل مهلـب وأبـي يزيـد

ولولا خشيـة الرحمن ربـي
حسبت النـاس كلهم عبيدي

وتحدث المترجمون عن أحواله واجتهاده وتفرده في كثير من أمور الديـن ، فلانستغرب قول الامام أحمد بن حنبل : « ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق الا وللشافعي في رقبته منة »(١٤) كما ذكر ابن الربيع أنه أفتـى : وله خمس عشرة سنة ، وكان يقيم الليل ويحييه تهجداً وعبـادة وتلاوة حتى أدركته منيته •

ولم يكـن ليقتصر من دنياه على ما ذكر ، فالمعروف عنه أنه كان أحذق قريش في الرمـي يصيب من العشرة عشرة ، وقد برع في ذلك أولا ، كما برع في معرفة الشعر واللغة وأيام العرب ، وخلف لنا تصانيف كثيرة ، ولسنا هنا في صـدد تعدادها وبيان ما فيها •

فالمعروف عنه أنه كان أحذق قريش في معرفـة الشعر واللغة وأيام العرب ، وخلف لنا تصانيف كثيرة ، ولسنا هنا في صدد تعدادها وبيان مـا فيهـا •

الحسـن علي بن اسماعيل الاشعري ، وهو من سلالة الصحابي المعروف أبي موسى الأشعري ، والمعروف عنه أنه كان من الأئمة المجتهديـن المتكلمين ، تلقى مذهب المعتزلة ، وأصبح مقدما فيهم ، ثم نهج نهجا مستقلا ، وأصبح صاحـب مذهب مسـتقل بلغت مصنفاته ثلاثـة مـائة مصنف • ولابن عساكر كتاب ( تبيين المفتري فيما نسب الى الامام الأشعري ) • توفى سنة ٣٢٤ هـ ( ٩٣٦ م ) •

وكان على رأس المائة الرابعة القاضـي الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب الأصـولي المالكي الأشعري ( المتوفى سنـة ٤٠٣ هـ ، ١١٠٢ م ) قال ابن الاهول : « سيف ألسنـة القاضي أبو بكر محمـد بن الطيـب المشهور بـ ( ابن الباقلاني ) ، الأصولي الأشعري المالكي، مجدد الديـن على رأس المائة الرابعة علـى الصحيح، وقيل جدد بأبي سهل الصعلوكي»(١٥).

لكننا لم نعثر على ذكر يؤيد لنا أن الأخير كان حقا المجدد على رأس هذه المائة .

والمعروف عنه كان من كبار علماء الكلام المبرزين ، وانتهت اليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة ، كما أثر عنه أنه كان جيد الاستنباط في أمور الفقه ، وقد وجهه عضد الدولة الى ملك الروم رسولا عنه ، وجرت له مناظرات مع علماء النصرانية في أحد مجالسه . وله آثار كثيرة ، وأبرز ما ذكر عنه في الموسوعة الاسلامية أنه « مزج علم الكلام بآراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية »[١٦] .

وكان على رأس المائة الخامسة حجة الاسلام الفقيه المتصوف أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ( المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، ١١١١ م ) ، وله نحو من مائتي مصنف ، طبع منها أكثر من عشرين ، وما زالت آثاره الباقية مخطوطة .

أبرز مؤلفاته : احياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال ، وتهافت الفلاسفة ، ومقاصد الفلاسفة .

وكان على رأس المائة السادسة سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ( المتوفى سنة ٦٦٠ هـ ، ١٢٦٢ م ) وكانت ولادته ونشأته بدمشق ، وقد تولى الخطابة في الجامع الأموي ، ولما سلم الصالح اسماعيل بن العادل قلعة صفد للفرنج اختياراً ، أنكر عليه ابن عبد السلام ذلك الأمر ، وترك الدعاء له في خطبة الجمعة ، فغضب عليه وحبسه، ثم أطلق سراحه ، سافر الى مصر ، فولاه ملكها الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة ، وكان من أمثال المصريين : « ما أنت الا من العوام ، ولو كنت ابن عبد السلام » .

قال الذهبي في العبر : « انتهت اليه معرفة المذهب مع الزهد والورع ، وبلغ رتبة الاجتهاد »[١٧] .

وقال ابن كثير في تاريخه : « انتهت اليه رياسة المذهب ، وقصد بالفتاوى من الآفاق ، ثم كان في آخر عمره لايتقيد بمذهب ، بل اتسع نطاقه ، وأفتى بما أدى اليه اجتهاده »[١٨] .

وقال تلميذه ابن دقيق العيد : « كان ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء[١٩] » .

وكان على رأس المائة السابعة ابن دقيق العيد ، وهو أبو الفتح بن مجد الدين علي بن وهب بن مطيع القشيري القوصي ( المتوفى سنة ٧٠٢ هـ ، ١٣٠٢ م ) والمعروف عنه أنه « نشأ بقوص وتفقه بها ، ثم رحل الى مصر والشام ، وسمع الكثير ، وأخذ من الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وحقق العلوم ، ووصل الى درجة الاجتهاد ، وانتهت اليه رياسة العلم في زمانه ، وشدت اليه الرحال » [٢٠] .

ذكر أنه كان مقدما وبارعا في معرفة علل الحديث ، وكان حسن الاستنباط للاحكام والمعاني من السنة والكتاب ، ومبرزا في العلوم النقلية والعقلية .

أجمع معاصروه على أنه الامام المبعوث في المائة السابعة ، قال الشيخ تاج الدين السبكي:

ولم أر أحدا من أشياخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة ، المشار اليه في الحديث ، فانه أستاذ زمانه علما ودينا »[21]

وكان على رأس المائة الثامنة البلقيني ، وهو أبو حفص سراج الدين عمر ابن رسلان بن نضير بن صالح الكناني الشافعي العسقلاني الأصل ( المتوفى سنة ٨٠٥ هـ ، ١٤٠٣ م ) .

انتهت اليه رياسة المذهب والافتاء ، وبلغ رتبة الاجتهاد ، وقد نقل بعض الاولياء رواية عن أحدهم قوله : « ان الله يبعث على رأس كل مائة سنةلهذه الأمة من يجدد لها دينها ، بدئت بعمر ، وختمت بعمر »[22] .

والغريب أنالسيوطي يستطرد خلالترجمته للبلقيني قائلا : « ومن اللطائف أن شرط المبعوثين على رؤوس القرون مصريون ، عمر ابن عبد العزيز في الاولى ، والشافعي في الثانية ، وابن دقيق العيد في السابعة ، والبلقيني في الثامنة ، وعسى أن يكون المبعوث على رأس التاسعة من أصل مصري »[23] .

فعمر بن عبد العزيز والشافعي وغيرهما ليسوا من أصل مصري ، وربما تعمد السيوطي ذلك ، لكي يحشر نفسه بين هؤلاء الأئمة المبعوثين ، فلقد ترجم لنفسه مباشرة بعد هذا القول ، وذكر أنه فعل ذلك اقتداء بالمحدثين قبله ، واستشهد على ذلك بما فعله الامام عبد الغافر الفارسي في تاريخ نيسابور ، وياقوت في معجم الأدباء ، ولسان الدين بن الخطيب في تاريخ غرناطة ، وتقي الدين الفارسي في تاريخ مكة ، وابن حجر في قضاة مصر ، وأبو شامة في الروضتين[24] .

قال السيوطي ذلك كله ليشعرنا أنه الامام المبعوث وليؤكد لنا ذلك من خلال عشرات الكتب التي ألفها .

يبدو أن بعض المتقدمين من العلماء كانوا يعتقدون أنه من المعتذر وجود امام مجتهد منذ القرن السادس ، لكن بعض العلماء الآخرين أنكروا هذا القول لأن الله لم يقصر العلم والاجتهاد وعلى عصر دون آخر ، أو على العلماء المتقدمين فحسب .

## ( ٤ )

## تحفة المهتدين بأخبار المجددين



صرح السيوطي بذلكفي أرجوزتهالمشهورة التي سماها (تحفة المهتدين بأخبار المجددين)[25] وهي على غاية من الأهمية لانها لاتكتفي بتعداد الأئمة المجتهدين ، وانما كانت تبرز المميزات التي يتصف بها كل امام مجدد مجتهد ، وهي كما يلي :

الحمد لله العظيم المنه
المانح الفضل لأهل السنه

ثم الصلاة والسلام نلتمس
على نبي دينه لايندرس

لقد أتى في خبر مشتهر
رواه كل حافظ معتبر

بأنه في رأس كل مائة
يبعث ربنا لهذه الأمة

منا عليها عالماً يجدد
دين الهدى لأنه مجدد

★ ★ ★

فكان في المائة الأولى عمر
خليفة العدل باجماع وقر

والشافعي كان عند الثانيه
لحاله من العلوم الساريه

وابن سريج ثالث الأئمه
والأشعري عده من أمه

والباقلاني رابع أو سهل أو
الأسفراييني خلق قد حكوا

والخامس الحبر هو الغزالي
وعده ما فيه من جدال

والسادس الفخر الامام الرازي
والرافعي مثله يوازي

والسابع الراقي الى المراقي
ابن دقيق العيد باتفاق

والثامن الحبر هو البلقيني
أو حافظ الأنام زين الدين

وعد سبط الميلق (٢٦) الصوفيه
لو وجدت مائته وفيه

★ ★ ★

والشرط في ذلك أن تمضي المائه
وهو على حياته بين الفئه

يشار بالعلم الى مقامه
وينصر السنة في كلامه

وأن يكون جامعا لكل فن
وأن يعم علمه أهل الزمن

وأن يكون في حديث قد روي
من آل بيت المصطفى وهو قوي

وكونه فردا هو المشهور
قد نطق الحديث والجمهور

★ ★ ★

وهذه تاسعة المئين قد
أتت ولا يخلف ما الهادي وعد

وقد رجوت أنني المجدد
فيها ففضل الله ليس يجحد

★ ★ ★

وآخر المئين فيها يأتي
عيسى نبي الله ذو الآيات

يجدد الدين لهذي الأمه
وفي الصلاة بعضنا قد أمه

مقرراً لشرعنا ويحكم
بحكمنا وفي السماء يعلم

وبعده لم يبق من مجدد
ويرفع القرآن مثل ما بدي

وتكثر الأشـرار والاضاعـة
من رفعـه الـى قيام الساعه

★ ★ ★

وأحمـد الله علـى ما علمـا
وما جلا مـن الخفا وأنعمـا

مصليا علـى نبـي المرحمـه
والآل مع أصحابـه المكرمـه

★ ★ ★

تتضمن هذه الأرجوزة ثمانيـة وعشرين بيتاً ، توزعت في ستة أقسام ، وقـد استهـل السيوطي قسمها الأول المؤلف من خمسة أبيات بالحمد والصلاة وذكر حديث الرسول المشهور عن بعث العلماء المجددين على رأس كل مائـة عام .

ويتألف القسم الثاني مـن ستة أبيات ، تحدث فيها عن المجددين في المئـات الهجريـة الثماني .

ويتألف القسم الثالث من خمسة أبيات ، وضح فيها الشروط والصفات التـي يجب أن تتوفر في الامام المجدد المبعوث .

ويتألف القسم الرابع مـن بيتين اثنـين فقط ، تحدث فيهما عن المائة التاسعة الشاغرة ، ورشح نفسه راجياً أن يكـون امامها المجـدد المجتهـد .

ويتألف القسم الخامس من خمسة أبيات ، تحدث فيها عن المئات الاخيرة متجاوزا الامتداد الزمني في المستقبل المجهول ليصـل في نهايـة المطـاف الى عيسى عليه السلام ، اذ لا مجدد بعـده .

ويختتم السيوطـي أرجوزته في القسـم السادس ببيتين حامداً الله على ما علّم وأنعم ، ويصلي على نبي المرحمة .

قدمت هذه الأرجوزة عرضاً مجملا عن الأئمة المجتهدين السابقـين ، وذلك ليكـون مناسبة يُعْرِب من خلالها عـن رجائه وأمله في الوصول الى منزلة العلماء المجددين على رأس المائة التاسعة .

أحدث هذا الرجاء ردة نقدية بين العلماء الذين يعاصرون السيوطـي ،وقـد عرّض به بعضهم ، من خلال ذكر الامام المجدد في القرن العاشر الهجري ، وهو القاضي زكريا .

رجح العلامة عبد الله بن عمر بـاخرمة الإمام المجدد القاضي زكريا « لشهرة الانتفاع به وتصانيفه واحتياج غالب الناس إليها ، لاسيما فيما يتعلق بالفقه وتحرير المذهب ، بخـلاف كتب السيوطي ، فانها ، وإن كانت كثيرة،فليست بهذه المثابة ، على أن كثيراً منها مجرد جمع بلا تحرير ، وأكثرها في الحديث ، من غـير تمييز الطيب من غـيره ، بل كأنه حاطب ليل وساحب ذيل .. »(٢٧) .

واستطرد بعد ذلك متسائلا : « ولا ندري من يكون على رأس العاشرة ، فان الجهل عم ، وأفق العلم أظلم ، بل قد انمحى رسمه ، ولـم

يبق إلا اسمه ، وصار المعروف منكراً ، والمنكر مشتهراً ، وعاد الدين غريبا ، وصار الحال عريبا »[٢٨] .

أما المحبي فقدنوه بذكر الشافعي الصغير ، كما كان يدعى ، وهو الامام شمس الدين محمد ابن أحمد بن حمزة الرملي ( المتوفي سنة ١٠٠٤ هـ )[٢٩] ، وفضله على العلماء ، وقال : « أين هؤلاء من الرملي ؟ »[٣٠] ، وذكر أنه « أحد أساطين العلماء » و « أستاذ الأستاذين » و « عمدة الفقهاء في الآفاق » ، « وذهب جماعة من العلماء الى أنه مجدد القرن العاشر »[٣١] .

قال الشلي : « والظاهر أنه مجدد القرن العاشر ، لأنه لم يشتهر الانتفاع بأحد ممن انقضى القرن ، وهو موجود ، مثل اشتهاره ، واحتياج الناس لكتبه ، لاسيما فيما يتعلق بالعلوم الشرعية »[٣٢] .

ذلك عرض مجمل عن الأئمة المجددين المجتهدين الذين أجمع القدماء عليهم . أما المجتهدون الذين ظهروا في القرون المتأخرة فقد أبرزنا مختلف الآراء لكي نوضح فكرة التطور والتجديد والاجتهاد على رأس كل مائة سنة .

( ٥ )

## ثورة التجديد

أنكر بعض العلماء كما رأينا هذه الفكرة بعد المجددين الأولين الذين سبق ذكرهم ، وأعربوا عن تشاؤمهم من وجود الأئمة المجتهدين في العصور المتأخرة .

قال الشوكاني : « شاع على ألسن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلفها ، حتى اشتهر عن جماعة من أصل المذاهب الأربع تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة كما نقل عن البعض ، أو بعد المائة السابعة ، كما زعمه آخرون »[٣٣] . واستطرد بعد ذلك ، فذكر أن هذه المقالة بمكان من الجهالة ، لا يخفى على من له أدنى حظ من علم ، وأنزر نصيب من عرفان ، لأنها قصر للتفضل الإلهي والفيض الرباني على بعض العباد دون البعض ، وعلى أهل عصر دون عصر ، وأبناء دهر دون دهر ، بدون برهان ولا قرآن » .

وخلص المؤلف في مقدمته الى القول : « حداني ذلك الى وضع كتاب يشتمل على تراجم أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ، ومن بعدهم ، مما بلغني خبره الى عصرنا هذا ليعلم صاحب تلك المقالة أن الله قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف ، بل كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العلوم المتقدمة»[٣٥] .

يبدو أن طائفة من العلماء الآخرين كرهوا قصر التجديد على إمام واحد في قرن واحد ، ورأوا أن بعث التجديد يجب أن يضطلع به أكثر من واحد ، وذلك لتعدد المظاهر الاجتماعية والدينية .

إن هذه الثورة الإصلاحية في التجديد كانت تمثل الديموقراطية الدينية التي نادى بها بعض العلماء ، فقد أعادوا النظر في حديث الرسول ( ص ) ، وناقشوا مفهوم ( من ) الموصولية ،

وذكروا أنها ــ اصلاحاً ــ تقع على الواحد والجمع ، والأولى فيها العموم لا التخصيص كما رأينا ذلك من قبل .

ولم يقتصر الأمر على هذا المفهوم الاصطلاحي ، بل ذكروا أن التجديد لا يختص بالفقهاء وحدهم وإنما يشمل المبرزين في شتى المجالات الحضارية سواء كانت دينية أم غير دينية .

وهكذا يتضح مما تقدم معنا رأي العلماء أصحاب نظرية التخصيص في التجديد والاقتصار على المجدد الواحد على رأس كل مائة عام ،ورأى أصحاب نظرية التعميم في التجديد وجعله شاملا لكل المظاهر الحضارية ، وجدير بالذكر أنهم من مذاهب متباينة وطوائف مختلفة .

قال الحافظ عماد الدين بن كثير : « قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر أنه يعم حملة العلم من كل طائفة وكل صنف من أصناف العلماء من مفسرين ،ومحدثين، وفقهاء ، ونحاة ، ولغويين »[٣٦] .

وقال أيضاً في ( جامع الأصول ) : «تكلموا في تأويل هذا الحديث ، وكل أشار الى القائم الذي هو من مذهبه ، وحمل الحديث عليه ، والأولى العموم ، فإن ( من ) تقع على الواحد والجمع ، ولا يختص أيضاً بها الفقهاء ، فان انتفاع الأمة يكون أيضاً بأولي الأمر ، وأصحاب الحديث ، والقرّاء ، والوعاظ ، لكن المبعوث ينبغي كونه مشاراً اليه في كل من هذه الفنون »[٣٧] .

هكذا تتضح أمامنا النظرية الجديدة القائمة على الشمول والابداع اذ يجب أن يكون المجدد المبعوث مشاراً اليه ، وقد وضح ذلك فيما ذكره أيضاً في كتابه ( الفتح ) : « نبه بعض الأئمة على أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل قرن واحد فقط ، بل الامر فيه كما ذكره النووي في حديث ( لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ) من أنه يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين : ما بين شجاع وبصير بالحرب، وفقيه ، ومحدث ، ومفسر ،وقائم بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ، وزاهد ، وعابد ، ولا يلزم اجتماعهم ببلد واحد ، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد ، وتفرقهم في الأقطار ... »[٣٨] .

وسع ابن كثير دائرة التجديد فشملت أولي الأمر والابطال الشجعان والبصيرين بالحرب ، وهذا جانب هام في مفهوم الثورة التجديدية وهكذا أصبحت تشتمل على شتى المظاهر الحضارية والاجتماعية ، على عكس ما كان ينادي به أصحاب النزعة الأولى القاصرة على المجدد المجتهد الفرد الأوحد .

اتسعت دائرة الأئمة المجتهدين ، وقد حاول عماد الدين بن كثير أن يحصي بعض هؤلاء في المئات الأربع .

« ففي رأس الأولى من أولي الأمر عمر بن عبد العزيز ، ومن الفقهاء محمد الباقر ، والقاسم ابن محمد ، وسالم بن عبد الله ، والحسن ،وابن سيرين ، وغيرهم من طبقتهم ، ومن القراء ابن كثير ، ومن المحدثين الزهري .

وفي رأس الثانية : من أولي الأمر المأمون،

ومن الفقهاء الشافعي ، واللؤلئي من أصحاب أبي حنيفة ، وأشهب من أصحاب مالك ، ومن الإمامية علي بن موسى الرضا ، ومن القـراء الحضرمي ، ومن المحدثين ابن معين ، ومن الزهاد الكرخـي .

وفي الثالثة : من أولي الأمر المقتدر ، ومن الفقهاء ابن سريج الشافعي ، والطحاوي الحنفي، والخلال الحنبلي ، ومن المتكلمين الاشعري ، ومن المحدثين النسائي .

وفي الرابعة : من أولي الأمر : القادر بالله ، ومن الفقهاء الأسفراييني الشافعي ، والخوارزمي الحنفي ، وعبد الوهاب المالكي ، والحسين الحنبلي ، ومن المتكلمين الباقلاني ، وابن فورك، ومن المحدثين الحاكم ، ومن الزهاد الثوري» (٣٩) .

وختم كلامه قائلا : : « وهكذا يقال في بقية القرون » (٤٠) .

( ٦ )

## مصادر المصنفات المئوية

ظهر ضرب جديد من المصنفات المستحدثة، تجاوزت الاعتبارات الطبقية والمذهبية والإقليمية، والتزمت التخصيص الزمني في التأليف ، وفق القرون الهجرية منهجا ، بحسب تسلسل المئات الهجرية بداية ونهاية ، وذلك للتحدث عن الاعلام المشهورين مـن الأدباء والوزراء والسـلاطين والخلفاء وغيرهم من هذا الإطار الزمني المحدد، بحسب اطراد المئات الهجرية عاما بعد عام ، أو بحسب تسلسل الحروف الهجائية .

حاولت استقصاء المصنفات التـي ألفت ضمن هذا الالتزام المئوي ، وقد تأكد عندي أن القرن السابع الهجري شهد بدء الانطلاقة الفعلية عند المؤلفين والمصنفين في المغرب ، والمشرق على السواء ، واستمرت في هذا الاستقصاء حتى القرن الرابع عشر الهجري .

أحصينا سبعة مؤلفات لخمسة من المؤلفين، تضمنت الاعلام المشهورين ، وترجـح لدينا أن الأديب الأندلسي ابن الأبّار القضاعي البلنسي ( المتوفى سنة ٦٥٨ هـ ) كان الرائد الأول في هذا المضمار ، ففي كتابه المعروف ( الحلة السيراء ) مظاهـر الالتزام في التصنيف بحسب المئـات الهجرية ، يضاف الى ذلك كتابه ( الغصـون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة ) ، وهو غير كتاب ابن سعيد الذي يحمل .

يتلـوه في التأليـف معاصره ابن سعيد الاندلسـي ( المتوفـى سنة ٦٨٥هـ ) ، ولـه كتابان :

أولهما : ( الغرة الطالعة في فضـلاء المائة السابعة ) .

وثانيهما : ( الغصون اليانعة في شعراء المائة السابعـة ) .

قال ابن سعيد في مقدمة كتابه : « فهـذا كتاب ( الغصون اليانعة في محاسن شعراء المـائة السابعة ) ، وهو الثامن من الكتب التي اشتمل عليها ( جامع طبقات الشعراء ) الموسوم بـ (الحلة السيراء ) » .

ولا بد لنا من الاشـارة الى أن المؤلف يصرح أنه وضع كتابا لكل مائة سنة هجرية ، يجمع فيه ذكر الشعراء ، الذين عرفوا خلال ذلك، وقد قسم كتابه الثامن الى ثلاثة أقسام : الاول

في تراجم الذين تحققت سنة وفاتهم ، والثاني في تراجم الذين لم يوقف منهم على ذلك،والثالث فيمن استقر العلم على حياته عند انتهاء هـذا التصنيف ، وذلـك في سنة سبـع وخمسين وستمائة (٤١) .

والمؤلف الثالث في هذه المائة ، بعد ابن الأبار وابن سعيد هو أحمد الغبريني ( المتوفي سنة ٧٠٤ هـ ) ، فقد ألف كتابه ( عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائةالسابعة ببجاية ) .

استهله بمقدمة هامة وصف فيها جهـود العلماء على اختلاف أحوالهم ، وخلص الى قوله : « فلذلك اهتم العلماء بذكر الرجال ، واستعملوا في تمييز أحوالهم الفكر والبال ، ليوضحوا سبيل التحمل ، ويبينوا وسيلة التوصل ، وقد اختلفت في ذلك مصادرهم ومواردهم ، فمنهم من ذكر التجريح والتعديل في المحدثين ، ومنهم من ذكر من يعرف بالحفظ والاتقان من المتقدمين ، ومنهم من ذكر المؤلفين والمصنفين ، ومنهم من ذكـر العلماء والمتعبدين ، ومنهم من ذكر علماء وقته ، ومنهم من اقتصر على ذكر مشيخته ، كل ذلك يحصل الافادة ، ويسهل للطالب مراده ... (٤٢)

واستطرد المؤلف بعد ذلك فذكر أنه في العشر الأخير من المائة السابعة ، وأنه جمع في كتابه ذكر من عرفهم من العلماء : « وإني قـد رأيت أن أذكر في هذا التقييد من عـرف من العلماء ببجاية في هذه المائة السابعة التي نحن في بقية العشر الذيهو خاتمتها ، ختمها اللهبالخيرات، وجعل ما بعدها مبدأ للمسرات ، أذكر منهم من اشتهر ذكره ، ونبل قدره ، وظهـرت جلالته ، وعرفت مرتبته في العلم ومكانته .. » (٤٣) .

وخلص المؤلف بعد ذلك مستدركا : « وقد رأيت أن أصل بذكر علماء هذه المائة ذكر الشيخ أبي مدين ، والشيخ أبي علي المسيلي ، والفقيه أبي محمد عبد الحق الإشبيلي ( رحمهم الله ، ورضي عنهم ) لقرب عهدهم بهذه المائة ، لأنهم كانوا في أعقاب المائة السادسة للتبرك بذكرهم ، ولانتشار فخرهم .. » (٤٤) .

والمؤلف الرابع في هذه المائة هو مؤرخ العراق المعروف ابن الفوطي البغدادي ( المتوفى سنة ٧٢٣ هـ ) وقد خلف لنا ثلاثة كتب :

أولها : ( حوادث المائة السابعة ) .

وثانيهما : ( نظم الدرر الناصعة في شعراء المائة السابعة ) .

وثالثها : ( الحوادث الجامعة ، والتجارب النافعة ، الواقعة في المائة السابعة ) .

والمؤلف الخامس هو أبو عبد الله محمد ابن علي بن هانىء السبتي ( المتوفى سنة٧٣٣هـ ) وعنوان كتابه ( الغرة الطالعة في شعراء المائـة السابعـة ) .

وهكذا يتضح أن معظم المؤلفين كانوا من الاندلس والمغرب ما عدا واحدا كان في العراق بالمشرق .

### المائة الهجرية الثامنة

تضاءل عـدد المؤلفين في المائة الثامنـة الهجرية ، فاقتصر على اثنين : أولهما أندلسي هـو لسان الدين بن الخطيب ( المتوفى سنـة

٧٧٦ هـ ) ، وقد ألف كتابه ( الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالاندلس من شعراء المائة الثامنة ) والمعروف أن ابن الخطيب ألف هذا الكتاب حين كان مقيما في تلمسان بعد هجرته من الاندلس ، ونزوله عند صاحبها السلطان المريني أبي فارس عبد العزيز ، وكان الغرض من تأليفه هذا تقديمه هدية الى أبناء المشرق حين توجهه الى زيارة الحجاز .

ترجم المؤلف لثلاثمائة علم ، وقد صنفهم في أربع طبقات :

طبقة الخطباء والصوفية ، وطبقة المقرئين والمدرسين ، وطبقة الكتاب والشعراء ، وطبقة القضاة .

قال في مقدمته : « فجمعت في هذا الكتاب جملة وافرة ، وكتيبة ظافرة ، ممن لقيناه ببلدنا الذي طوينا جديد العمر في ظله ، وطاردنا قنائص الآمال في حرمه وحله ، ما بين من تلقينا افادته ، أو أكرمنا وفادته ، وبين من علمناه وخرجناه ، ورشحناه ودرجناه ، ومن اصطفيناه ورعيناه ، فما أضعناه بعد أن وصفنا كل واحد منهم وحليناه ، وبما تولاه الله تعالى توليناه .. » (٤٥) .

وخلص بعد ذلك الى قوله : « وسميت هذا الوضع بالكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالاندلس من شعراء المائة الثامنة ، يستدل به من يباشره ، على نبل من كنا نعاشره ، ويقف من يدارسه ، على فضل من كنا نمارسه ، وان كان جالب نغبة الى غدير ، وحبابة الى كأس مدير ، فالعذر الى الوسع المصروف ، ولا تجود يد الا بما تجد مثل معروف ... » (٤٦) .

والمؤلف الثاني في هذه المائة مشرقي هو ابن حجر العسقلاني ( المتوفى سنة ٨٥٢هـ ) ، وهو الوحيد الذي عرفناه ، وقد سمى كتابه ( الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة ) ، واستهل مقدمته بقوله : « فهذا تعليق مفيد جمعت فيه تراجم من كان في المائة الثامنة من الهجرة النبوية ، من ابتداء سنة احدى ومائة ، الى آخر سنة ثمانمائة ، من الاعيان والعلماء ، والملوك ، والأمراء ، والكتاب والوزراء ، والأدباء والشعراء ... » (٤٧) .

### المائة الهجرية التاسعة

هكذا اطرد التصنيف في هذا الإطار المئوي ، فرأينا مثلا عالما كبيرا كالسخاوي ( المتوفى سنة ٩٠٢ هـ ) يضع مؤلفا عاما شاملا في اثنى عشر جزءا بعنوان ( الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ) ، تشمل أهل هذه المائة جميعا أيا كانوا ، سواء كانوا من المسلمين أم من غيرهم ، وهذا يدلنا على أهمية المنحى الانساني الذي ظهر عند العرب في هذه المصنفات المئوية العامة دون ان يفرقوا بين أحد من الناس بسبب المذهب . يضاف الى ذلك أنه استخدم اصطلاح القرن عوضا عن المائة ، وربما كان أول من أدرج في الاستعمال هذا اللفظ المعروف في اللغة منذ القديم ، مرادفا للفظة المائة التي عرفت في هذا النوع من المصنفات حتى الآن يؤكد ذلك قوله في مقدمته .

« فهذا كتاب من أهم ما به يعتنى ، جمعت فيه من علمته من أهل هذا القرن الذي أوله سنة إحدى وثمانمائة — ختم بالحسنى — من سائر

العلماء ،والقضاة ،والصلحاء ،والرواة ،والادباء، والشعراء والخلفاء ، والملوك ، والأوامر ، والمباشرين ، والوزراء ، مصريا كان أو شاميا ، حجازيا أو يمنيا ، روميا ، أو هنديا ، مشرقيا أو مغربيا ، بل وذكرت فيه بعض المذكورين بفضل ونحوه من أهل الذمة اكتفاء في أكثرهم بمن أضفتهم اليه في عزوه ، لأنه اجتمع لي من هو الجم الغفير ، وارتفع عني اللبس في جمهورهم إلا اليسير » (٤٨) .

لم يكتف المؤلف المذكور بهذا الالتزام ، وانما ضيق مدى هذا الالتزام أيضا فذكر أنه جعل كتابه « مرتبا ... على حروف المعجم الترتيب المعهود في الأسماء ، والآباء ، والانساب، والجدود ، مبتدئا من الرجال بالاسماء ، ثم بالكنى ، ثم بالانساب والالقاب ، وكذا المبهمات بعد الابناء ... » (٤٩) .

### المائة الهجرية العاشرة

ألف في هذه المائة ثلاثة من المشارقة :

أولهم : عبد القادر بن شيخ العيدروس ( المتوفى سنة ١٣٠٨ هـ ) وله كتابان : أولهما : ( النور السافر في أخبار القرن العاشر ) ، وهو مطبوع . وثانيهما : ( الروض الناضر فيمن اسمه عبد القادر من أهل القرنين التاسع والعاشر ) ، وهو مخطوط .

والثاني : نجم الدين الغزي ( المتوفى سنة ١٠٦١ هـ ) ، وكتابه ( الكواكب السائرة فيأعيان المائة العاشرة ) ، وهو مطبوع ، وذيله بكتاب آخر يتضمن المائة الحادية عشرة ، وهو بعنوان ( لطف السمر وقطف الثمر من تراجم الطبقة الاولى ما القرن الحادي عشر (٥٠) وهو مخطوط في ١١٦ ورقة ، والاصل موجود في مكتبةأحمد عارف بالمدينة المنورة .

والثالث : جمال الدين الشلي الحضرمي ( المتوفى سنة ١٠٩٣ هـ ) ،وله كتابان أولهما : ( كتاب السنا الباهر بتكميل النور السافر في أخبار القرن العاشر ) ، وهو مخطوط في مجلد ضخم ، صفحاته ٨٠٠ أضاف اليها أحمد تيمور فهارس في ٥١ صفحة . وهو ذيل على كتاب ( النور السافر ) للعيدروس السابق ذكره .

وثانيهما : كتاب ( عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادي عشر ) وهو مخطوط .

### المائة الهجرية الحادية عشرة

لاحظنا أن الغزي والشلي السابقذكرهما كانا من أوائل الذين ألفوا في المائة المذكورة ، يضاف اليهما المحبي الحموي ( المتوفى سنة ١١١١ هـ ) صاحب كتاب ( خلاصة الأثر فيأعيان القرن الحادي عشر ) . يقول في مقدمة كتابه :

« وكنت شديد الحرص على خبر أسمعه، أو على شعر تفرق شمله فأجمعه ، خصوصا لمتأخري أهل الزمن ، المالكين لأزمة الفصاحة واللسن ، من كل ملك تتلى سورة فخره بفم كل زمان ، وأمير لم تبرح صورة ذكره وتجلى على ناظر كل مكان ، وإمام لم تنجب أم الليالي بمثاله، وأديب تهتز معاطف البلاغة عند سماع فضله وكماله ، حتى اجتمع عندي ما طابوراق ، وزين بمحاسن لطائفه الاقلام والاوراق ، فاقتصرت

منه على أخبار أهل المائة التي أنا فيها ، وطرحت ما يخلفها من أخبارمن تقدمها وينافيها .. »(٥١).

واستطرد بعد ذلك فذكر بواعث تأليفه هذا الكتاب ، فقال : « وما أقدمني على هذا الشأن، إلا تخلف أبناء الزمان ، عن احراز خصل الفضل في هذا الميدان ..، وقصدي أن اسمه بـ (خلاصة الأثر ، في أعيان الحادي عشر ) (٥٢) .

ومن الذين صنفوا في أخبار هـذه المائة أيضا محمد الصُغَيَّر الإفراني الاصل المراكشي الموطن ( المتوفى سنة ١١٣٨هـ ) ، وهو أحـد رجال الدولة في سلطنة المولى اسماعيل بمراكش، وله كتابان :

أولهما : ( صفوة من انتشر ، من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر ) .

وثانيهما : ( نزهة الحادي بأخبار ملـوك القرن الحادي ) ، أي الحادي عشر ، وقد طبع الاخير في أنجي سنة ١٨٨٨م ، ومنه طبعة على الحجر في فاس .

### المائة الهجرية الثانية عشرة

أبرز الاعلام الذين ألفوا في هـذه المائة محمد خليل المرادي ( المتوفى ١٢٠٦ هـ ) وهـو مفتي الحنفية في دمشق ، ونقيب الاشراف فيها . وكتابه معروف باسم ( سلك الدرر في أعيـان القرن الثاني عشر ) ، وقد اختار له بادىءالامر اسم ( أخبار الاعصار في أخبار الامصـار ) ، ولكنه عدل عن هذه التسمية كما قال في مقدمته لان التسمية الاولى أجمـل وأليق بالكتاب . طبع الكتاب مرتين في مصر سنة ١٣٠١ هـ وفي بغـداد .

### المائة الهجرية الثالثة عشرة

أشهر الذين صنفوا في هذه المائة وأقدمهم الشيخ عبدالرزاق البيطار ( المتوفى سنة ١٣٣٥هـ ) أحد الاعلام المشهورين ، وقد ترجم لمعاصريه في كتابه ( حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر )، وهو مطبوع في مجمع اللغة العربية بدمشق في ثلاثة أجزاء كبيرة . وقـد حققه ونسقه حفيده العلامة المرحوم أستاذنا الشيخ محمد بهجت البيطـار .

ومن الذين صنفوا في هذه المائة محمد بن محمد بن زبارة الحسني اليمني الصنعائي ،وكتابه بعنوان ( نيل الوطر في تراجم اليمن في القرن الثالث عشر ) ، ومنهم أيضا محمد جميل الشطي، وكتابه ( روض البشر في أعيان القرن الثالث عشر ) المطبوع بدمشق سنة ١٣٦٧ هـ وحسن السندوبي، وكتابه ( أعيان البيان ما صبح القـرن الثالث عشر الهجري ) ، المطبوع بمصر سنة ( ١٣٣٢هـ ـ ١٩١٤م ) .

### المائة الهجرية الرابعة عشرة

أبرز الذين ألفوا في هذه المائة محمد صالح الكاظمي ، وكتابه بعنـوان ( أحسن الأثر فيمن أدركناه في القرن الرابع عشر ) ، المطبوع ببغداد سنة ( ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٣ م ) .

ومنهم محمد جميل الشطي ، وكتابه بعنوان ( تراجم أعيان دمشق في نصف القرن الرابـع عشر الهجري ١٣٠١ هـ ـ ١٣٥٠ م ) المطبوع بدمشق سنة ١٣٦٧ هـ .

ومنهم زين العابدين السنوسي ، وعنوان

كتابه ( الأدب التونسي في القرن الرابع عشر ) المطبوع بتونس في جزءين سنة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٧ م ) .

★ ★ ★

لم يقتصر التأليف المئوي على مائة واحدة أو نصف المائة كما رأينا ذلك لدى سائر من ذكرنا، وانما رأينا التأليف في المئات المزدوجة يشمل احيانا أكثر من مائة واحدة عند المؤلف الواحد ، ومن المؤكد أن الشوكاني ( المتوفى سنة ١٢٥٠هـ ) قد نهج هذا النهج بعد الرائد الاول ابن الابار في كتابه ( الحلة السيراء ) ، فوضع لنا كتابه ( البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ) ، وهو كما يقول : « يشتمل على تراجم أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ومن بعدهم ممـا بلغني خبره الى عصرنا هذا ... وقد ضممت الى العلماء من بلغني خبره من العباد ، والخلفاء والملوك ، والرؤساء ، ولم اذكر منهم الا من له جلالة قدر ، ونباهة ذكر ، وفخامة شأن دون من لم يكن كذلك »(٥٣) .

يعني هذا القول أن المؤلف جمع في كتابه أربعة قرون ابتداء من القرن الثامن حتى منتصف القرن الثالث عشر الهجري ، وقد رتبه بحسب الحروف الابجدية .

أبرز المؤلف بواعثه على تأليف هذا الكتاب، فذكر انه « لما شاع على ألسن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الامة باحراز فضيلة السبق في العلوم دون خلقها ، حتى اشتهر على جماعة من أهل هذه المذاهب الاربعة تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة كما نقل من البعض ، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون»(٥٤) .

وذكر بعد ذلك أن هذه المقالة بمكان من الجهالة لايخفى على من له أدنى حظ من علم ، واستطرد بعد ذلك فقال : « حداني ذلك الى وضع كتاب يشتمل على تراجم أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ومن بعدهم ممن بلغني خبره الى عصرنا هذا ليعلم صاحب تلك المقالة ان الله قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف ، بل ربما كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة ، كما سيقف على ذلك من أمعن النظر في هذا الكتاب، وحل عن عنقه عرا التقليد »(٥٥) .

وخلص المؤلف بعد ذلك لنقد المتأخرين ، فقال : « وقد استكثر المتأخرون من المشتغلين بأخبار الناس المؤلفين فيها من تسجيع الالفاظ ، والتأنق في تنقيحها وتهذيبها ، مع اهمـال بيان الأحوال والمولد والوفاة ، ومثل ذلك لا يعدمن علم التاريخ ، فان مطمح نظر مؤلفه وقصارى مقصودة هو مراعـاة الألفاظ وابراز النكـات البديعة ، وهذا علم آخر غير علم التاريخ ، انما يرغب اليه من أراد أن يتقرب في البلاغة ،ويتخرج في فن الانشاء »(٥٦) .

والمؤرخ الثاني بعد الشوكاني هو القادري ( محمد بن الطيب بن عبد السلام المتوفى سنة ١١٨٧هـ ) ، وهو من أهل فاس ، وقـد صنف كتابين :

أولهما : ( نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني ) أي : والثاني عشر ، وهومطبوع .

وثانيهما : التقاط الدرر ، ومستفادالمواعظ والعبر ، في أخبار أعيان أهل المائة الحادية عشرة والثانية عشر ) وهو مخطوط . يضاف الى ذلك كتاب ثالث في تراجم علماء المالكية باسم ( الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج ) .

والمؤرخ الثالث في هذا المضمار ابن ميرداد ( عبد الله بن أحمد المتوفى سنة ١٣٤٣ هـ ) ، وهو من أهل مكة ، وخطيب المسجد الحرام ، وولاه الشريف حسين بن علي القضاء بمكة . وكتابه هو ( نشر النور والزهر في تراجم أفاضل أهل مكة من القرن العاشر الى القرن الرابع عشر ) ، ويسمى أيضا ( الدر الفاخر المكنون ، في تراجم أهل الخمسة قرون ) ، وقدذكر الزركلي في أعلامه أنه مجلد ضخم مخطوط في مكتبة الحرم بمكة ، وتوجد منه نسخة بخط المؤلف نفسه في مكتبة عبد الوهاب الدهلوي بمكة .

اختصر هذا الكتاب الضخم عبد الله بن محمد غازي ، ( المتوفى سنة ١٣٦٥ هـ ) ، وهو هندي الأصل ، ومولده ووفاته بمكة . وقد سمي مختصره ( نظم الدرر في اختصار نشر النور والزهر في تراجم علماء مكة وأفاضلها من القرن العاشر الى القرن الرابع عشر ) . وهذا الكتاب مخطوط أيضا في مكتبة نصيف بجدة .

والمؤرخ الرابع هو العلامة المصري أحمد تيمور ( المتوفى سنة ١٣٤٨ ) ، وكتابه بعنوان ( تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأعيان القرن الرابع عشر ) ، وهو مطبوع بمصر سنة ١٣٥٩هـ ١٩٤٠ م

★ ★ ★

تطور التصنيف المئوي ، فظهر في العصر الحديث التصنيف المئوي الميلادي ابتداء من القرن التاسع عشر ، وربما كان المؤرخ جرجي زيدان ( المتوفى سنة ١٣٣٢ هـ — ١٩١٤ م ) من الاوائل الذين صنفوا في هذا الاطار الجديد ، وذلك في كتابه ( تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر ) ، وهو في جزئين ، وطبع بمصر سنة ١٩٢٢ م .

والمؤلف الثاني هو قسطاكي الحمصي ( المتوفى سنة ١٣٦٠ هـ — ١٩٤١ م ) وقدوضع كتابا بعنوان ( أدباء حلب ذوو الاثر في القرن التاسع عشر ) أما القرن العشرين فقد وضع عيسى اسكندر معلوف كتابا بعنوان ( الدر الثمين في أدباء القرن العشرين ) ، وقد نشرت منه بعض المقتطفات والنبذ في بعض المجلات الادبية .

★ ★ ★

أبرز مالاحظناه في إحياء هذا الضرب من المصادر المئوية الموضوعية العلمية في طرائق البحث والتأريخ ، والاتجاه الانساني الشامل عند المصنفين جميعا ، كما لاحظنا في خطب مصنفاتهم المقدمة هذا الوداع المؤثر للقرن المنصرم في آخر أعوامه ، وهذه التحية الندية ، وهذا الامل الباسم للفاتح منها ، وذلك من خلال قولهم مثلا ( ختم بالحسنى ) كما في دعاء

السخاوي[٥٧] و ( ختمها الله بالخيرات ، وجعل ما بعدها مبدأ للمسرات ) كما في دعاء ابن سعيد الاندلسي[٥٨] .

وعودا على بدء ، ودعائي مع دعاء الاسلاف الغابرين ، بالخير ختاما واستهلالا ، ذلك أن جماهير أمتنا العربية والعالم الاسلامي ودعت القرن الرابع عشر الهجري في آخر أعوامه ، واستقبلت القرن الخامس عشر الهجري .

إنها ودعت مائة سنة مرت حافلة بالاحداث الجسام ، فمزقت الامة العربية شر ممزق ، وأنزلت بالعالم الاسلامي أعظم النكبات .

وعلى الرغم من ذلك كله بدأنا نلمح البواكير الجديدة ، ونشهد إفصاح الفجر المشرق ، نشيم من خلاله بشائر المستقبل الباسم المقبل والامل الكبير للناس جميعا ، ذلك لاننا كنا الرواد في هذه الحضارة الانسانية التي كانت رحمة للعالمين جميعا .

**الدكتور عمر موسى باشا**
**الاستاذ بكلية الآداب بجامعة دمشق**

**بعض المصادر المعتمدة**

١ ـ الاعلام للزركلي .
طبع مطبعة كوستاتوماس وشركاه بالقاهرة ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م

٢ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني .
طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٤٨هـ

٣ ـ تبيين المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري لابن عساكر .
دار الفكر بدمشق ـ سنة ١٣٤٧ هـ .

٤ ـ حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر للشيخ عبد الرزاق البيطار .
تحقيق المرحوم الشيخ محمد بهجت البيطار .
مطبوعات المجمع العلمي العربي ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م .

٥ ـ حسن المحاضرة للسيوطي .
تحقيق الاستاذ محمد ابي الفضل ابراهيم .
دار احياء الكتب العربية ـ القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م .

٦ ـ خلاصة الاثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي .
المطبعة الوهبية بالقاهرة ١٣٨٤ هـ

٧ ـ دائرة المعارف الاسلامية .

٨ ـ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمرادي .
طبع الجزء الاول والثاني والثالث في الآستانة سنة ١٢٩١ هـ ، وطبع الرابع في بولاق سنة ١٣٠١ هـ .

٩ ـ شذرات الذهب في اخبار من ذهب لابن العماد .
المكتب التجاري للطباعة والنشر في بيروت .

١٠ ـ عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية للغبريني .
الجزائر سنة ١٢٦٨ هـ ـ ١٩١٠ م تحقيق هنري بريس .

١١ ـ الفصون اليانعة في شعراء المائة السابعة لابن سعيد الاندلسي .
طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٥ م

١٢ الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالاندلس من شعراء المائة الثامنة للسان الدين بن الخطيب .

١٣ ـ محاضرات في الادب المملوكي والعثماني للدكتور عمر موسى باشا .
مطبوعات جامعة دمشق ١٩٧٩ م ـ ١٣٩٩هـ

١٤ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي .
طبع مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٤هـ ـ ١٩٣٠ م

**الحواشي :**

(١) سورة يونس ، الآية (٥)

(٢) سورة التوبة الآية (٣٦)

(٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ٥٣

(٤) المحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٣٤٧

(٥) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٧

(٦) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٧

(٧) السخاوي : الضوء اللامع ، ج ٢ ص ٩ والسيوطي : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ٣٠٤

(٨) ابن عساكر : تبيين المفتري ، ص ٥٣

(٩) السخاوي : الضوء اللامع ج٢ ص ٩

(١٠) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ج ١ ص ١١٩ ، والسيوطي : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧

(١١) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ، ص ١٧٧

(١٢) المصدر السابق ، ج ، ص ١٧٧

(١٣) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٧٧

(١٤) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٧٧

(١٥) ابن العماد : شذرات الذهب ، ج ٣ ص ١٦٨ ، ١٦٩

(١٦) دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٣ ص ٢٩٦

(١٧) السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ١ ص ٢١٥

(١٨) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٥

(١٩) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٥

(٢٠) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٧

(٢١) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٨

(٢٢) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٢٩

(٢٣) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٢٩

(٢٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٢٦

(٢٥) المحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٣٣٤، ٣٤٥

(٢٦) سبط الميلق : اي ابن بنت الميلق ، وهو محمد بن عبد الدائم بن محمد ، ابو المعالي ناصرالدين ، المعروف ب ( ابن بنت الميلق )ويختصر فيقال ( ابن الميلق ) وهو قاض مصري شافعي شاذلي ، وقد توفى سنة ٧٩٧ هـ .

(٢٧) المحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص٣٤٦

(٢٨) المصدر السابق ، ج ٤ ص ٣٤٧

(٢٩) المصدرالسابق ،ج ٣ ص ٣٤٢ — ٣٤٨

(٣٠) المصدر السابق ، ج ٤ ص ٣٤٧

(٣١) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٢

(٣٢) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٢

(٣٣) الشوكاني : البدر الطالع ، ج ، ص ٢

(٣٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ٣

(٣٥) الشوكاني : البدر الطالع ، ج ١ ص ٣

(٣٦) المحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٣٥٤

(٣٧) المحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٣٤٥

(٣٨) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٦

(٣٩) المحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٣٤٥، ٣٤٦

(٤٠) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٦

(٤١) ابن سعيد : الغصون اليانعة ص ١

(٤٢) المصدر السابق ص ٥٥

(٤٣) المصدر السابق ص ٥٥

(٤٤) الغبريني : عنوان الدراية ، ص ٥٤ .

( ٤٥ ) لسان الدين بن الخطيب : الكتيبة الكامنة ، ص ٢٩

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٢٩

(٤٧) ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ١ ص ٤

(٤٨) السخاوي : الضوء اللامع ، ج ١ ص٥

(٤٩) المصدر السابق،ج١ص٥

(٥٠) تم تحقيق هذا الكتاب ، وقد نال به محققه الباحث السيد محمود الشيخ درجة الماجستير من قسم التاريخ في كلية الآداب بجامعة دمشق سنة ١٩٧٩

(٥١) المحبي : خلاصةالاثر، ج ١ ص ٢ ـ ٤

(٥٢) المحبي : خلاصة الاثر ، ج ١ ص٢ ـ ٤

(٥٣) الشوكاني : البدر الطالع ، ج ١ ص٣٣

(٥٤) الشوكاني : البدر الطالع ج ١ ص ٢

(٥٥) المصدر السابق ، ج١ ص ٣

(٥٦) المصدر السابق ، ج ١ ص ٣ ـ ٤

(٥٧) السخاوي : الضوء اللامع ، ج ١ص٥

(٥٨) ابن سعيد : الفصون اليانعة ، ص ١

## ملف : ماري

# الحاضرة العربية القديمة على الفرات الأوسط

احمد شكري



بعد سبات طويل امتد أكثر من ألفي سنة ، استفاقت ( ماري ) الحاضرة العربية القديمة على الضفة اليمنى للفرات ، ومن أعماق تراب ( تل حريري ) حيث كانت تستقر بين أطواء الظلمة والدمار فتدفقت مقادير مذهلة من المعلومات والتحف والوثائق ، وبرزت مساحات كبيرة من المعالم المشعة بالوظائف الروحية والسياسية والعسكرية ، وبعثت المكتشفات أضواء ساطعة على مرحلة حافلة من تاريخ الشرق الادنى القديم وأحداثه ، قبل نحو أربعين أو خمسين قرنا .

ويصف الأستاذ أندريه بارو مكتشف ( ماري ) نفسه ، نتائج التنقيب في هذا الموقع بأنه ( أزاح الستار عن كنوز مذهلة حان الوقت لتحديد أطرها ) وأكد ( أن الحقيقة فاقت دائماً الخيال في ماري ) حيث كانت ( هناك نيران ساطعة هائلة تتوهج قبل أربعة بل خمسة آلاف سنة على ضفاف الفرات الاوسط ) .

في الثلث الأول من القرن العشرين كانت ( ماري ) مدينة مجهولة ورد ذكرها على تمثال موجود في المتحف البريطاني نقش عليه اسم ( ايكو شمش ـ ملك ماري ) ، كما ذكرت أيضا على تمثالين ومنحوتة في متحف استانبول، اضافة الى أن وثائق حمورابي ملك بابل تتحدث عن انتصاره على ( ماري ) ودمارها على يديه .

وكان العلماء الأثريون يبحثون عن ماري في شريط يمتد على الضفة اليمنى لنهر الفرات بين دير الزور وهيت طوله ثلاثمائة كيلو متر ،

ولم يلفت أنظارهم في البداية ( تل حريري ) لأنه كان أقل ارتفاعا من التلال المنتشرة في منطقة ما بين النهرين من الشمال الى الجنوب ، أو من الجزيرة الى شط العرب ، ولبعد موقعه عن مجرى النهر قليلا .

وفي عام ١٩٣٣ وقع حدث كان مفتاح الاكتشاف المدوي لماري ، فقد عثر بعض العربان وهم يدفنون أحد موتاهم في تل حريري على تمثال دون رأس ، يمثل شخصاً يضم يديه على صدره ، وجذعه عار ، بينما يكتسي القسم الأسفل من جسمه بما يشبه الحراشف ، وقد بلغ وزن التمثال ثلاثمائة كيلو غرام .

وبعد الابلاغ عن هذا الحادث بنحو أربعة أشهر فقد كانت بعثة للتنقيب الأثري موفدة من متحف اللوفر برئاسة الاستاذ ( أندريه بارو ) تبدأ حفائرها في تل حريري . وبذلك افتتح أول موسم للتنقيب الأثري في هذا التل الواقع على بعد اثني عشر كيلو مترا الى الشمال الغربي من بلدة البوكمال .

ولم يكن ممكنا الجزم بهوية التل قبل العثور على معلم يحمل كتابات محفورة ، أو على لوحة فيها نص ، وهذا ما حدث فعلا منذ بداية الموسم الأول حيث عثرت البعثة على ثلاثة تماثيل أحدها من الحجر الحواري الأبيض نقش عليه ( لا مجى ماري ) ملك ماري ، والثاني من الالباستر نقش عليه اسم الوكيل ايبيه ايل ، والثالث من الرخام الوردي نقش عليه اسم الطحان أيدي ناروم ، وبذلك تأكد أن تل حريري يضم موقع بقايا ( ماري ) وقد عثر على التماثيل الثلاثة في معبد عشتار حيث كان الرجال الثلاثة يقدمون نذورهم للآلهة ، فكانت لاشخاصهم هذه التماثيل .

ومنذ ذلك الوقت توالت سلسلة من مواسم التنقيب في تل حريري لم تكتمل حتى اليوم ، ولكنها كشفت عما وصفه ( بارو ) بأنه ( كنوز مذهلة) احتوت على اللوحات المسمارية والتماثيل والقرابين والمنحوتات المزخرفة والرسوم الجدارية وودائع التأسيس والجرار والاختام والأدوات البرونزية ، هذا عدا ما كشفت عنه الحفائر من معالم القصور والمعابد والهياكل والمنشآت الدينية والرسمية والسكنية . وقد وصفت هذه المنشآت بأن ( تصاميمها ) تعبر عن وجود تنظيم مدني لايمكن الا أن يكون من صنع سلطة قوية تشرف على أجهزة فعالة وقدرات فنية متمرسة .

ولقد أجرت بعثة ( أندريه بارو ) ستة مواسم تنقيب قبل الحرب العالمية الثانية ، وأربعة عشر موسما بعد الحرب كان آخرها في عام ١٩٧٢ ، وكانت حصيلة المواسم العشرين لائحة ضخمة من المكتشفات ألقت الضوء على عدد من العهود والحضارات التي تعاقبت على ( ماري ) طيلة ما يقارب ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد .

يبلغ طول تل حريري ألف متر وعرضه ستمائة متر ويقارب ارتفاعه فوق مستوى السهول المجاورة خمسة عشر مترا ، وعلى الرغم من مواسم التنقيب المتوالية لايزال الجانب الاكبر من التل محجوبا باطباق التراب يحتفظ بأسراره ، في انتظار اجراء أسبار عميقة وواسعة ، بغية

الوصول الى الارض البكر ، والعائق الذي كان يحول دون ذلك هو ضمان حماية المعالم المكتشفة من الاعاصير والرياح والجليد وهو الامر الملح في هذه المرحلة • وقد ظهر أثر هذه العوامل واضحا على الجدران والارضيات بعد أن كانت محفوظة تحت الثرى مئات السنين •

ويبدو الآن أن أهم معالم ماري هو قصورها الملكية التي تبرز قوة السلطة من الوجهتين الاجتماعية والسياسية • كما تبرز قدرتها على فرض أنظمتها وقوانينها ، وقد اكتشف قصر ( زيمر بليم ) ملك ماري في الموسم الثاني للتنقيب عام ١٩٣٤ ، وتبين انه يعود الى الالف الثاني قبل الميلاد • وقد عثر فيه على مجموعة تماثيل أهمها تمثال الحاكم ( ايشتوب ايلوم ) • على أن الكسب الاكبر في هذا الموسم هو الف وستمائة لوحة مسمارية وضعها كتبة القصر • وهي تتضمن أنظمة ومراسلات وقوائم مواد • وقد اكتشفت في قسم الوثائق الرسمية بالقصر فأزاحت الانقاض عن تسع وستين غرفة من غرفه في الموسم المذكور •

كان موسما خصبا حقا ، لكنه كان مجرد بداية ، ففي موسم عام ١٩٣٥ عثر على كمية اكبر من اللوحات المسمارية بلغ عددها ثلاثة عشر الف لوحة • وتم انتشال قطعة أثرية هامة هي ربة الينبوع ، وأزيح التراب أول مرة عن رسوم جدارية في القصر الذي بلغ عدد غرفه وباحاته ١٣٨ ، وظهرت في باحتين منه مقبرة آشورية تحتفظ بمحتوياتها من الأثاث الجنائزي •

وتوالت ( عطاءات ) ماري في المواسم التالية ، ففي حفائر عام ١٩٣٧ عثر على ثمانية آلاف لوحة مسمارية أخرى ، وارتفع عدد غرف وباحات القصر المكتشفة فبلغ ٢٢٠ غرفة وباحة ، وقد رفعت عنها الانقاض ، فظهر أسدان برونزيان قد فغرا فميهما فبدوا مرعبين عند أحد مداخل المعبد ، وقد برزت بقايا زقورة تغطي كامل الجزء الديني من معبد ( داغان ) الذي يعود الى ما قبل عصر سرجون الاكادي ، ولم يعرف تركيبها بعد لأن هذا يتطلب ازالة ركام ضخم من الانقاض •

وعندما اختتم الموسم العشرون للتنقيب في ماري عام ١٩٧٢ كانت بعثة ( بارو ) قد أنجزت اكتشاف أكثر من ثلاثمائة غرفة وباحة في القصر الملكي ، وقد بلغت مساحة هذا القصر هكتارين ونصف هكتار ، واتضح أنه عمارة ضخمة متفوقة من حيث السعة والتخطيط ، وله سور شاهق متين يبلغ طوله مائتي متر وعرضه مائة وعشرين مترا ، وعلى جانبي بابه الشمالي برجان ، وقد بلطت باحاته بالآجر وغرست في بعضها أشجار النخيل •

ويتضمن القصر جناحا رسميا فيه قاعات استقبال ومنصات للخطابة ومكتبة للوثائق والمراسلات • وفي القسم الديني من القصر معبد ضخم فيه مذابح مزدانة بالمحاريب ومنصات للقرابين أقيمت على قواعد من الجص • وقد طليت ممارّ المعبد بالقار ، ودفنت في الارض مجموعة من صناديق التأسيس تحوي مسامير برونزية •

وكان الجناح الملكي الخاص في الزاوية



مخطط القصر الملكي في تل الحريري (ماري) وتحت هذا القصر عثر علـى القصر الاقدم الذي يعود للالف الثالث قبل الميلاد .

الشمالية الغربية من القصر ويضم اكثر من ثلاث وعشرين غرفة ، حول باحة داخلية مكشوفة ذات قاعدة جميلة من الجص الاملس ، والذي يثير الاعجاب ما تضمنه الجناح من تجهيزات الاستحمام ، كالمغاطس والسخانات والمصاطب الملساء ، وظهرت في هذا الجناح قاعة استقبال مزخرفة برسوم تبدو فيها سلسلة من الجدائل الزرقاء بينها فواصل بيضاء .

ويتصل بهذا الجناح مايرجح أنه قاعتان لتعليم الابناء ، فيهما معدات مدرسية وصفوف متوالية من المقاعد المتساوية . وهناك جناح جيد البناء والتصميم لموظفي القصر مزود بالمرافق الصحية من مراحيض وأوعية للمياه ومداخن للتدفئة ، كما نجد جناحا خاصا بالطبخ فيه مخبز وقوالب خزفية لصنع المعجنات .

وعثر في القصر أيضا على بعض المدافن الحجرية الضخمة ، وذلك في أعماق معبد عشتار ، وتتألف جدرانها من بلاطات جصية مسقوفة بكتل ضخمة تغلق مداخلها لمنع وصول اللصوص الى التحف والاثاث الجنائزي .

ومن أهم أقسام القصر قاعة للاحتفالات يبلغ طولها تسعة وعشرين مترا فرشت أرضها ( بعدسة ) مصقولة ، وطليت جدرانها بالجص الذي أتاح لفناني القصر اتخاذ رسوم كبيرة على الجدران .

وقد ظهرت خلال التنقيب في بعض باحات قصر ( زيمري ليم ) جدران لقصور ضخمة أخرى أقدم من هذا القصر ، وتعود الى الالف الثالث، ولعلها لاتقل عنه سعة ومكانة وتصميما ، وذلك واضح منذ البداية .

كان قصر ماري الملكي يعتبر في عصره من عجائب العالم ، وبلغ من شهرته أن أبناء الملوك الآخرين في المنطقة من الفرات الى البحر الابيض المتوسط كانوا يتمنون زيارته ، وقد عثر على مراسلات بهذا المعنى في اللوحات المسمارية .

الا أن ازاحة اطباق التراب عن هذه المعالم الرائعة في عصرنا عرضها لخطر داهم هو خطر الاعاصير والجليد ، وقد ظهرت آثار عصف الرياح السافية على جدران القصر وقواعده ، وقد كانت محفوظة تحت غلاف صفيق من الركام وكانت الاضرار بليغة ، ولهذا تنادى المسؤولون في القطر وأصدقاء الآثار في فرنسا لحماية معالم ماري ، وأقيمت فعلا مظلة لدنة ( بلاستيكية ) واسعة لهذه الغاية ، ومن المقرر أن يجري توسيعها أيضا لحماية اكبر قدر ممكن من الآثار المكتشفة.

ويرى العلماء أن الثروة الكبرى في ماري هي الوثائق التاريخية المكتوبة بالخط المسماري على اللوحات الطينية المجففة ، وقد سميت بالسجلات الملكية ، ويقارب عددها خمسة وعشرين الف لوحة ظهرت في قاعتين من قصر ( زيمر يليم ) بصورة خاصة ، أو مرتبة داخل الخزائن الجدارية اوملقاة صفوفا على(أرضيات) القصر .

وتولى ترجمة هذا العدد الضخم من النصوص المسمارية فريق فرنسي ــ بلجيكي برئاسة الاستاذ جورج دوسان ، ولايزال هذا الفريق يتابع مهمته هذه منذ أربعين عاما نشر



أورينتــا مغنية المعبد

خلالها أربعة عشر مجلدا من المعلومات الواردة في النصوص ، ويؤكد ( بارو ) أن هذا العمل سيستمر حتى النهاية مهما تطلب من الوقت لاستثمار ( هذا المنجم الثمين ) في تجديد تاريخ « الشرق الادنى القديم » وجغرافيته •

من خلال هذه اللوحات برز عالم حقيقي من الشخصيات يتحرك على مسرح التاريخ بحيوية ، ويؤلف مجتمعا متكاملا من الفئات القيادية والفعاليات وهياكل الحكم • فنرى الملوك الاكاديين والسومريين والبابليين والآشوريين والحوريين بأسمائهم وألقابهم ،وهم يقودون الجيوش ويمارسون الاعمال الحربية والمناورات السياسية ، وحولهم عناصر الهرم الاخرى من الكهنة والوكلاء والضباط والمفتشين والسفراء • وعلى دائرة اوسع نجد الاطباء والعرافين والمرتلين والموسيقيين ، بل نحن نصل أيضا الى النجارين والخبازين وحتى الرعاة في المراسلات التي تتصل بوقائع الحياة اليومية •

وكشفت بعض المراسلات عن ( خلفيات ) الاوضاع السياسية في المنطقة حيث كان كل حاكم ( يناور ) للحيلولة دون قيام أحلاف مضادة حوله أو بجواره ، أو يسعى لتجميع الاصدقاء او تأييد بعضهم ضد البعض الآخر ، ومراقبة الجميع في الوقت نفسه ، او العمل لتبادل الدعم العسكري والتحري عن الاتفاقات السرية ، وكان السفراء يلعبون ادوارا هامة في هذا المجال •

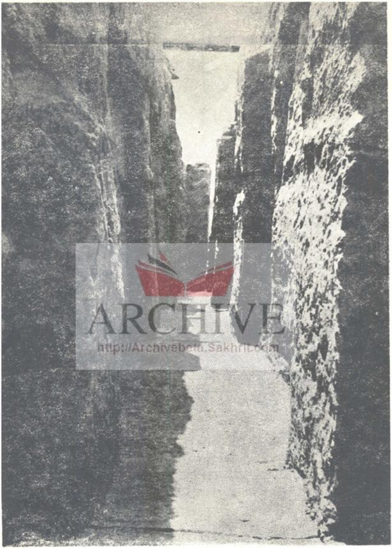
وأشار نص عرضي الى تشديد نظام ماري على الخدمة العسكرية • فقد تبين أن رجال ( مجدي ليم ) طافوا على القرويين وهم يحملون رأس رجل تهرب من الخدمة العسكرية •واتضح أن ابشع الوان الموت كان ينزل بالهارب من هذه الخدمة • ويعكس هذا صرامة السلطة في مكافحة التخلف عن الواجب الدفاعي •

ومن هنا يصح القول إن كتبة اللوحات المسمارية في ماري سجلوا كل شيء ، ابتداء من المراسلات السياسية والنشاطات الاجتماعية حتى قوائم المواد الغذائية وحسابات الولائم • وكلما غاص علماء اللغات المسمارية في تلك النصوص تكشفت لهم آفاق جديدة من ذلك العالم الزاخر •

أما الجانب الديني من حياة ماري فهوعالم ثري بالشعائر والاضاحي والقرابين والنذور ، وعلى الرغم من نهب معابد ماري وهياكلها نهبا حيثا فان قطع التماثيل والمنحوتات والقواقع الصدفية والاوعية تؤلف اجزاء من مشهد مؤثر للتعبد والتقديس والتضحية والورع • وهو جانب هام يزخر بالتفاصيل والملامح النابضة •

لم يتوصل التنقيب الاثري بعد الى تحديد زمني دقيق لنشأ ( ماري ) كتجمع سكاني مدني مأهول ، لان هذا التحديد يتطلب سيرا عميقا لجانب متسع من سطح تل حريري • ولقد أمكن العثور في عمق يقارب ثمانية امتار من السطح على قطع خزفية يمكن نسبتها الى الالف الرابع قبل ميلاد المسيح ، أي الحقبة التي يبدأ فيها فجر التاريخ •

والامر الاكيد أن ( ماري ) عرفت مرحلة ازدهار وتقدم حضاري في الالف الثالث قبل الميلاد ، أي الفترة التي تعارف علماء التاريخعلى


القصر الملكي في ماري

أنها عصر ماقبل سرجون الاكادي مؤسس السلالة السامية وقائد أولى الامبراطوريات الكبرى في الشرق الادنى القديم • وقد قامت هذه الدولة العربية المركزية عام ٢٤٥٠ قبل الميلاد •

في تلك المرحلة كان يحكم مملكة ماري ما يسمى بالسلالة العاشرة بعد الطوفان ، وهناك كشف بأسماء عدد من ملوك هذه السلالة ١٣٦ سنة ، وقد عثر على تماثيلهم خلال الحفريات في القصر الملكي وفي ارضيات معابده وهياكله ، وهناك قوائم لملوك آخرين حكموا ماري فترات أخرى من سنى الالف الثالث قبل الميلاد•

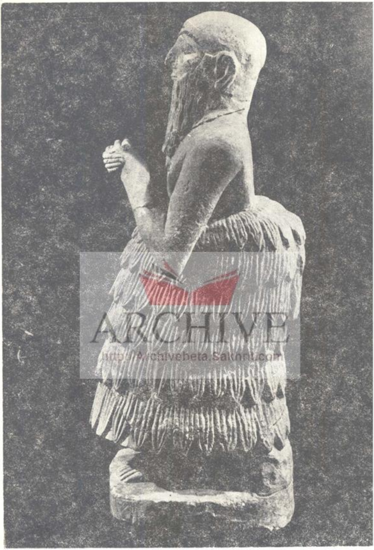
وفي منتصف الالف الثالث قبل الميلاد برز قائد سومري كبير هو ( لوكال زاغيزي ) ملك أوروك أشهر عواصم مابين النهرين ، وكان واليا على بلدة ( أوما ) الصغيرة ثم سيطر على أوروك ولاجاش ، وتابع حركته بعنف بالغ فاحتل جميع العواصم السومرية واحكم قبضته عليها ممهدا لقيام دولة عظيمة تمتد من الخليج العربي حتى البحر الابيض المتوسط •

خلال هذه الانتفاضة السومرية هاجم ( لوكال زاغيزي ) مملكة ماري بشراسة ، وبعد أن هزم قواتها ودمر أسوارها استباح المدينة جميعا وقام بنهب القصر الملكي والمعابدوالهياكل والمساكن وأشعل فيها النيران بتصميم فاتح لايعرف الرحمة ، وقد دلتطبقات الرماد المنتشرة هنا وهناك بكثافة على ضراوة الحريق ، كما برهنت بقايا المنحوتات المشوهة والتماثيل المحطمة واللوحات المتصدعة في عشرات الباحات والغرف على مضي المحتلين في التدمير والسحق •

وقد ورد في رقيم من ذلك العصر وصف لاسالة الدماء في معابد ماري واشعال النيران في هياكلها ونهب الحبوب ، واستنزل النص المكتوب اللعنة على آلهة ( لوكال زاغيزي ) ، الا أن تقرير الفاتح نفسه المنقوش على أوانٍ حجرية منذورة يمجد هذه الاعمال ، ويقول ان الاله السومري ( اليل ) أعطى لوكال زاغيزي السلطة من مطلع الشمس الى مغيبها فغزا البلاد من البحر الاسفل ( الخليج العربي ) الى البحر الاعلى ( البحر الابيض المتوسط ) وجعلها تنعم بالامان والحبور وأصبح كبيرا للكهنة في ( أور ) •

ويعقب الدكتور مورتكات المنقب الاثري والمؤرخ على هذا الحدث بان عمل ( لوكال زاغيزي ) من اجل توحيد الدويلات السومرية و ( مركزة ) الشعب لم يلاق تلبية من السومريين وكهنتهم ، وقد كانت التضحية والبذل غريبين عن طبائعهم ، الا أن فكرة توحيد المنطقة واخضاعها لدولة مركزية كبيرة تحققت على يد شعب آخر هو الشعب الاكادي السامي القادم من الجزيرة العربية والذي استوطن البلاد وتغلغل فيها باتجاهي الجنوب والشمال منذ زمن طويل • ثم أسس ابتداء من سرجون الامبراطورية الاكادية•

وعلى كل حال فان دمار ماري على يد زاغيزي السومري في نحو عام ٢٥٠٠ قبل الميلاد لم يقض عليها ، فقد استعادت وجودها الحي نظرا لحيوية سكانها وموقعها الهام من حيث انها رأس جسر على الفرات الاوسط يسيطر على الطريق بين الشمال والجنوب محاذيا للنهر ،





سليم شقيق الملك ايتور شاماغان (ماري)

ومحطة للقوافل المسافرة من الصحراء باتجاه البحر الابيض المتوسط •

وقد استعادت ( ماري ) حياتها فيما بعد دولة تابعة للامبراطورية الاكادية السامية التي أنشأها القائد الاسطوري سرجون • وتذكر الوثائق أن هذا القائد مر بمدينتي ماري وابلا في طريقه الى ( غابات الارز وجبال الفضة ) أي جبال لبنان أو الامانوس ، كما اتضح أن نارام سين حفيد سرجون كان يعين كبيري الكهنة في ماري •

وقد حافظ سرجون الاكادي على هذه الامبراطورية الاكادية تحت وطأة زحف القبائل العربي حتى البحرين ، وتمتد في الاتجاه الآخر — كما قيل — الى بلاد الشام وجبال لبنان وطوروس •

وفي مطلع الالف الثاني قبل الميلاد تقوضت الامبراطورية الاكادية تحت وطأة زحف القبائل الجبلية المتوحشة المسماة بالجوتيين والزاحفةمن جبال زاغروس ، واستمر هذا الوضع المخلخل حتى أتيحت الفرصةلانبعاث سومري — اكادي •

وفي الحقبة مابين ١٨٠٠ — ١٩٠٠ قبل الميلاد تلقتمنطقة الفرات الاوسط ومنها (ماري) موجات جديدة زاحفة من قلب شبه الجزيرة العربية ، وامتلأت بمد من العرب الساميين الشديدي البأس ، الراغبين في التوسع ، وقد كون هؤلاء قوة عسكرية كبيرة أتاحت لهم السيطرة السياسية على البلاد الممتدة من الفرات الاوسط الى القطاع الجنوبي من الرافدين ، فانطلق ( اشبي أرا ) من ماري مخترقا المنطقة حتى احتل أور العاصمة السومرية واستقر في ( أي زن ) حيث أمسك بزمام الامور ، وبذلك تحققت وحدة الدولة السومرية الاكادية من جديد ، وكانت مرحلة ازدهار في ( ماري ) •

وخلال القرن الثامن عشر قبل الميلاد برزت الامبراطورية البابلية على يد ( سومولا ايلو ) وقبل أواخر هذا القرن أمسك حمورابي البابلي بزمام الامور وشرع باكتساح المنطقة وتوحيدها، وكانت ماري تراوح في التحالف بين الآشوريين والبابليين • فاكتسحها حمورابي في السنةالثانية والثلاثين من حكمه ثم اكتسحها ثانية في السنة الخامسة والثلاثين ، ولكنه كان في هذا بالغ القسوة • فقد أنزل بها دمارا ماحقا فبدأ بازالة أسوارها ثم هدمها بالمعاول • وخلال الكارثة قام جنوده بنهب القصوروالمعابد والمساكن وأخلوها من الثروات المادية والتماثيل والتحف وحطموا كل ماتعذر حمله •

ويقول بعض المؤرخين إن جميع سكان ماري قتلوا أو أسرواواقتيدوا الى اماكن اخرى، واختفت سلالة زيمر يليم آخر ملوك ماري ، ولم يسمع عن أحد من سلالته يطالب بالعرش ، ووصفت بأنها ( مدينة محرمة ) وانها هبطت الى الجحيم •

هذه الكارثة التي حلت بماري عام ١٨٥٠ قبل الميلاد محتها من الوجود من حيث انها مدينة مرموقة ذات حضارة أصيلة من حضارات الفرات الاوسط في العالم القديم ، ولم تنهض ( ماري ) بعد هذه الكارثة ، بل سادها الصمت المطبق ،

ولجأ الناجون منها الى ( حانة ) على بعد مائة كيلو متر منها •

وفي عام ١٦٥٠ قبل الميلاد مر بها الحثيون خلال هجومهم الخاطف بزعامة مورشيليس على بابل ، ولكنها هبطت الى مرتبة قرية صغيرة جدا عدة قرون ، وعندما مر بها المكدونيون في القرون الاخيرة التي سبقت الميلاد لم تلفت انظارهم بدليل أنهم أنشؤوا مدينة جديدة على الطراز الهلنستي على بعد يقل عن أربعين كيلو مترا منها على شاطىء الفرات نفسه وهي ( دورا أوروبوس ) في الصالحية • ولكن ماري لم تخل من الاستيطان السلوقي الذي ترك لنا بعض المنشآت والزخارف •

ولم تستيقظ ماري من سباتها الطويل الا في الثلث الثاني من القرن العشرين • وذلك على يد المنقبين الاثريين وعلماء اللغات السامية الذين أماطوا اللثام عن تراثها الحضاري الضخم ، وألقوا اضواء ساطعة على انجازاتها السياسية والاجتماعية والفكرية والهندسية ، وبذلك اتيح للعالم معرفة دنيا سحرية ترفل بالجهد والابداع والقدرة ، وتضيء مساحة مهمة من مسيرة الانسان العربي في فجر التاريخ •

والجديد في ماري ان البعثة الفرنسية للتنقيب استأنفت حفائرها في العام الماضي برئاسة السيد بروغران بعد أن تقاعد الاستاذ أندريه بارو بسبب السن • وكان العمل قد توقف في تل حريري منذ ثماني سنوات ، وستقوم البعثة بموسمها التالي في ايلول القادم والامل كبير باكتشاف المزيد من الوثائق والمعالم والعناصر الاثرية •

**من المصادر :** ـ

مجلة الحوليات الاثرية العربية السورية .

كتاب تاريخ الشرق الادنى القديم للدكتور أنطون مورتكات

كتاب ماري للاستاذ أندريه بارو

## في نظرية المعرفة عند تاودوروس أبي قرة :

# إحداث منهج المماثلة في الفكر العربي

د. روبير بندكتي

ان ميزة من ميزات الحياة الثقافية والحركة الفكرية في القرون الاولى للدولة العربية كان اللقاء الحر بين الاديان المختلفة ولا سيما لقاء الفكر الاسلامي مع الفكر المسيحي في دمشق ( في القرن الثاني هـ ) وفي بغداد ( في القرن الثالث هـ ) . واستفاد كلاهما من هذا اللقاء في المجالات المختلفة من الفكر الديني ، فائدة قصوى . وكان هنالك شخصيتان بارزتان تمثلان الفكر اللاهوتي المسيحي في هذا الحوار ، وهما يوحنا الدمشقي (٥٤ ــ ١٢٧ هـ ) وثاودورس ابو قرّة ( ١٢٨ ــ ٢٠٣ هـ ) . [١] وبينما كان يوحنا الدمشقي مفكرا مسيحيا يكتب باللغة الاغريقية، نلقى في شخصية ثاودورس أبي قرة أول مفكر مسيحي عربي يتناول القضايا اللاهوتية باللغة العربية . غير أن أهميته لاتنحصر في ذلك وانما هو من رواد ترجمة مؤلفات أرسطو الى اللغة العربية [٢] فمكنته ألفته لفكر أرسطو من الاستعانة بمناهج جديدة في معالجة القضايا اللاهوتية لم يسبقه الى استعمالها غيره من المفكرين العرب . ولما كان هو من ذلك الجيل الذي بلغ اللغة العربية ذروة ازدهارها وقمة ازدهائها ،فقد كانت دراسة مؤلفاته بالغة الاهمية للغة العربية اللاهوتية في الوقت الحاضر . ونظريته في المعرفة تطلعنا اكثر من أي شيء آخر على منهجه اللاهوتي وطرقه في التفكير ، وفضلا عن ذلك تتلمس من خلالها تفاعله مع الحركة الفكرية في عصره ، هذه الحركة التي كان يغلب عليها طابع المعتزلة فنتبين في مؤلفاته نوعا من رد الفعل على الفكر الاعتزالي .

ولانلقى في مؤلفات ثاودورس أبي قرة ظرية جاهزة مفصلة للمعرفة ولا بيان مناهج الفكر اللاهوتي وانما نلمس افكارا متناثرة وملاحظات مبعثرة في نصوص مختلفة حول منهجه ومقدماته الفلسفية . وكثيرا ما ينبغي للباحث ان يستدل على منهجه باستعماله للمصطلحات او بنية مؤلفاته أو تركيبها لعدم توسعه في الحديث عن مقدماته الفلسفية والمنهجية . انه يمارس المنهج اكثر مما هو يكتب ظرية المنهج . وهذا أمر طبيعي . ذلك ان الصيغة الادبية الخاصة بمؤلفاته ليست البيان الفلسفي وانما الاطروحة الجدلية التي تنصب على اقناع الخصوم عن طريق هدم آرائهم ومواقفهم . وهذه الصيغة الادبية التي تصاغ احيانا صياغة الرسالة لاتتحمل أسلوب البيان العلمي أو الفلسفي الذي يليق بالمواضيع النظرية وانما يتطلب سهولة الكلام لاجتذاب اهتمام المستمعين .

ونحن انما نعتمد في هذا البحث على مؤلفات أبي قرة العربية فقط (٣) . وذلك لان دراسة النصوص الاغريقية التي وردت باسمه والمقارنة بينها وبين مؤلفاته العربية تعرض البحث لمسائل تؤلف بحد ذاتها بحثا مستقلا يخرج عن برنامجنا في هذا المقال .

**المعرفة حركة :**

يضمّن أبو قرة ( الميمر في موت المسيح ) مقدمة ظرية يتناول فيها مبدأه المنهجي في معالجة رأيه في المسيح (٤) ، وتتضمن هذه المقدمة القصيرة ظرية للمعرفة .

ويصف المؤلف المعرفة بأنها حركة خاصة بالعقل تفضي من خلال تضادات الى العلم بحقيقة الاشياء . وتشتمل حركة المعرفة على حركتين جزئيتين اولاهما « حركة العقل ... أن يرجع من صفة الى خلافها بأن تميز أنحاء الشيء كلها فستقريها نحوا نحوا ثم يوقع على ذلك الشيء من الصفات وان تضادّت مايكون له مستحقا في كل واحد من أنحائه فيرتفع عنه مستقريا له محررا لمعرفته » ( ص ٩٤ — ) . وفي نص آخر له يذكر « تمييز انحاء الشيء وتجريد كل واحد منها » عن طريق النظر في الصفات المختلفة ( ص ٤٨ — ) أما الحركة الجزئية الثانية فهي « ارجاع الصفة الى المخالفة وضمهما معا ... ... وجمع كل صفات الشيء » ( ص ٤٨ — ) .

تتبين في هذا الوصف لحركة المعرفة مرحلتين متتابعتين مترابطتين وهما ( التحليل ) و ( التركيب ) . وتؤدي هذه الحركة الذهنية الى معرفة حقيقة الشيء . ويوصف ( التحليل ) بأنه ( تمييز أنحاء الشيء ) و ( استقراء الشيء نحوا نحوا ) عن طريق ( اصابة صفة في نحو ... و اصابة صفة تخالف الاولى في نحو آخر ) ( ص ٤٨ — ) . فترمي عملية التحليل في رأي المؤلف الى استخلاص الصفات المتضادة في الشيء المدروس ابرازا لانحائه المختلفة ، وتظهر هذه الصفات المتضادة في تضاد الحديث عن ذلك الشيء . أما عملية ( التركيب ) فهي « جمع الصفات كلها في وحدية الشيء ... ... ارتفاعا عن التضاد » . وتهدف هذه العملية الذهنية الى ترتيب هذه العناصر المختلفة المتضادة في

صورة ذهنية وهذه الصورة الذهنية انما هي معرفة حقيقة الشيء .

هذا واذا نظرنا في المصطلحات التي يستعملها النص نعثر على زوجين متطابقين من الحدود ذات الدلالة الخاصة وهما ( الخلاف ) القائم بين ( أنحاء ) الشيء المدروس و ( التضاد ) القائم بين ( الصفات ) . فنتبين في هذين الزوجين من المصطلحات ناحيتين من حركة المعرفة ألا وهما ( واقع ) الشيء في أنحائه المختلفة و ( الصورة الذهنية ) لهذا الشيء نفسه في صفاته المتضادة. هذا على مستوى ( التحليل ) . أما على مستوى ( التركيب ) فنلاحظ التمييز ذاته بين ناحيتي حركة المعرفة ، فان ( وحدية ) الشيء الحقيقية تقابل ( جمع الصفات كلها ) في المعرفة . فينكشف عن هذا الاستعمال الدقيق للمصطلحات نظرية واقعية للمعرفة تميز بين واقع الشيء وبين واقع المعرفة بوصفها ظاهرة ذهنية تكتشف في الصفات، الواقع ، وتعبر عنه في اللغة . أما مصطلح ( الصفة ) فبالغ الاهمية في نظرية المعرفة هذه فان المعرفة انما هي ( علم بالصفات ) ، وحركة المعرفة تسير من صفة الى صفة أخرى . ومعنى هذا أن المؤلف يحسب الصفة تصيب وتدرك واقع الشيء أو بالاحرى فالصفة بوصفها صورة ذهنية تطابق واقع الشيء . ان استعمال المصطلحات الدقيق يكشف عن بنية المعرفة في فكر أبي قرة وهذه ( البنية الثلاثية ) للمعرفة أساس منهج أبي قرة اللاهوتي .

هذا ونجد في ( الميمر على سبيل معرفة الله (٥) ) نصا يمكننا من استنباط بنية المعرفة في رأي أبي قرة وتوضيحها . فيقول النص : « انما عرفنا الله إما من صفته ( التي وصف بها نفسه ) لنا ، وإما من أنّا اهتدينا اليه بخلائقه التي ( تدرّبتها ) عقولنا . فمن كلا القولين يلزم لا محالة أن تكون الخلائق تشبه الله في بعض حالاتها ، لان الله لو وصف لنا نفسه بما لم نرَ شبيها له لما كان لصفته موقع في عقولنا ولا كنا نتوهمها أصلا ، وما كانت غاية ما ندينه به الا الكلام ولفظ ينطق به على غير معنى العقل . » ان القارىء يلقى في هذا النص ثلاثة حدود تدل على ثلاثة أبعاد في الصفة وهي « الصفة التي بها وصف الله نفسه » ثم « موقع الصفة في عقولنا » وأخيرا « الكلام ولفظ ينطق به على غير معنى العقل » . وأما الابعاد الثلاثة فهي واقع الصفة في الله والانسان ، ثم المفهوم العام الذي يدل على واقع الصفة ، أي الصفة بوصفها صورة ذهنية للواقع ، وأخيرا الصفة من حيث تتجلى في ألفاظ اللغة . ها هي ذي بنية المعرفة الثلاثية : الواقع ، والمفهوم ، والحدّ . ومعنى هذا أن اللغة تعبر عن الفكر الذي بدوره يعكس الواقع . ذلك أن التفاهم بين المتحدث والمستمع يقتضي تطابق اللغة والفكر وكذلك تطابق الفكر والواقع ، فاللغة تحمل الواقع أي حقيقة الصفات من حيث له « موقع في العقل » .

نرى أن اللغة في رأي أبي قرة أداة تؤدي وظيفة وهي نقل المعاني أي تبليغ البشارة : ان اللغة أداة التعبير لا أكثر ولا أقل . ونرى كذلك أن اللغة بوصفها أداة التعبير عن الفكر تتميز عن الفكر تميزا واضحا . وهذا التمييز يمكن

المؤلف من وضع منهج لاهوتي جديد وتطبيقه على قضية الصفات الالهية كما سنرى في قسم لاحق من هذه الدراسة • ان هذه البنية الثلاثية للمعرفة تتأصل في نهاية الامر في النظرية الواقعية للمعرفة • وهذا الالحاح على واقعية المعرفة ذو بال كبير في سياق تطور الفكر العربي في آخر القرن الثاني هـ وفي مطلع القرن الثالث هـ •

ان وصف المعرفة بأنها « حركة الارتفاع » أمر مهم يتيح لنا أن نربط بين نظرية أبي قرة للمعرفة ومنهجه اللاهوتي مكتشفين وحدة هذه النظرية • ونجد في ميمره المعنون بـ « رسالة في اجابة كتبها ••• ••• الى صديق له كان يعقوبيا فصار أرثوذكسيا عند رده عليه الجواب » النص التالي (٦) : « ومنطق النفس أيضا ومنطق الانسان ليس بسواء لان منطق تلك أنها مبرأة من الاوهام غير الجسدانية ••• وأما منطق الانسان فان أول مشاكلته الصور الهيلانية • ومن تمثيل ما يرى يرتفع بسبيل مختلفها (!) • واذا استقصى الانسان جهده فانه لايقدر ولايطيق البتة أن يذوق بحس العقل العنصري غير الجسداني ، ولكنه انما يستدل عليه إما من آثار فعله ، واما من أشياء ••• ••• ، أو انه يتوهمه على خلاف حال الاجساد • فقد عرف الانسان في كل حالاته أنه غير النفس وشتان ما بينه وبينها ، وان كان قد أشبهها في بعض حروف حده على حال اتفاق الاسماء • » يكشف هذا النص أمرا يهمنا في هذا السياق وهو وصف المعرفة بأنها « ارتفاع الانسان من الصور الهيلانية الى العقل العنصري بسبيل مختلفها » من غير أن يصل الى تلك القمة • وذلك لان الخلاف لايغني في الشبه • ويبدو كأن أبا قرة يتمثل حركة المعرفة الارتفاعية على شكل القطع الزائد الذي يتقارب جزءاه تقاربا لامتناهيا من غير أن يتلاقيا •

ان حركة المعرفة الارتفاعية على سبيل الشبه والخلاف انما هو منهج المماثلة الذي سوف نتحدث عنه بتفصيل فيما بعد • المهم في هذا السياق أن أبا قرة يرى حركة المعرفة في منهج المماثلة بوصفها ارتفاعا من الواقع الحسي المعروف الى الواقع العقلي غير المعروف • ويصف نصنا هذه الحركة بأنها « استدلال على العقل العنصري من آثار فعله » • وهذا أمر جدير بالذكر بمقدار ما سنرى أبا قرة يصف منهج المماثلة بأنه استدلال بالمعروف على المجهول ان وصف حركة المعرفة بأنها ارتفاع يكشف لنا عن وحدة النظرية والمنهج في فكر أبي قرة •

**العام والخاص • مشكلة الوحدة والكثرة :**

هذا ومقدمة ( الميمر في موت المسيح ) تتيح لنا ايضاح ناحية أخرى من نواحي نظرية المعرفة عند أبي قرة لاتقل أهمية عما سبق لنا الحديث فيه • ذلك أن هذا القسم من النص وهو يشكل وحدة إفادية ، انما يقوم هيكله على التعارض بين ( معرفة الانحاء ) التي تؤدي الى التضاد وبين ( معرفة كافة أنحاء الشيء في وحديتها ) التي هي معرفة الحقيقة فتسمى ( ارتفاعا ) و ( تحريرا ) • انه التعارض بين معرفة ( ماهو عام ) وبين معرفة ( ماهو خاص ) • والعام هو الكلي ، والخاص هو الجزئي والمشخص • ويتضمن هذا التعارض التضايق بين الكثرة

والتضاد من جهة ، والتضايق بين الوحدة والحقيقة من جهة أخرى • معنى هذا أن المؤلف يعتبر المعرفة العامة الكلية المجردة المعرفةالحقة، رغم أنه يتضح من سياق النص أنــه يقيم وزنا كبيرا للتضاد والمعرفة الخاصة المشخصة كمرحلة تمهيدية ضرورية لمعرفة الحقيقة • فان معرفــة ماهو عام تستدعي معرفة ماهو خاص • وذلك لان المعرفة الكلية تجمع المعارف الجزئية •

ونلقى التعارض نفسه اكثر وضوحا واكثر صراحة في نص آخر في ( الميمر عن الثالوث ) (٧) فقد تعرض فيه أبو قرة لقضية ( الاسم الدليل على الوجه ) و ( الاسم الدليل على الطبيعة ) • أما ( الاسم الدليل على الوجه ) فهو يعني أفرادا كثيرة تشترك في طبيعة واحدة أي تتسم بــذات المجموعة من الصفات وهو ( اســم منطقي ) • وأما ( الاسم الدليل على الطبيعة) فالمقصود به الوحدةالرابطة بين الافرادالكثيرة ، أي المجموعة من الصفات ، وهو ( اسم ثابت عام ) • ففرد من الافراد المشاركة في طبيعة ما لايستوفي الطبيعة كاملة ولا هــو واقعــي الا بمقدار مشاركته في الطبيعة •

ان هذا النص وهو يشكل وحدة افادية انما يقوم هيكله على التعارض بين وحدة الطبيعــة وكثرة الوجوه من جهة ، وعلــى التعارض بين الاسم المنطقي والاسم الثابت العام من جهةاخرى ويحتوي هذا التعارض على التضايف بين الاسم المنطقي والكثرة من جهة والتضايف بين الاسم الثابت العام والوحدة من جهة اخرى • (٨)

لقد تبين مما سبق أن أبا قرة يربط (الكثرة) التي لايُقرّ لها الا بوجود منطقي ( بالتضاد ) ، ويربط كذلك ( الوحدة ) ( بالواقع ) و (الحقيقة) ويمكننا أن تتبين في تداعي الافكار هذا ، البنية الاساسية لفكر أبي قرة • ذلك أنه ينكشف عن تداعي الافكار هذا أمران أولهما نظرية معينــة للمعرفة ترى في المفهوم العام المجرد أي الفكرة الكلية الشاملة المعرفة الحقيقية ، رغم انها تتمثل تضادات المفاهيم الخاصة في حركة المعرفة تعدّها مرحلة تمهيدية لهذه الحركــة • وتترتــب هذه النظرية للمعرفة على الرؤية الواقعية للصفة • أما ( الصفة ) فتساوي على مايبدو المفهوم العام أو ما يســمى ( بالكليــات المعروفــة ) في الفلسفة الاوروبيةالمتوسطة • هذاويكمن في نظرية المعرفة هذه رؤية أنطولوجية تعتبر وحدة ( ماهو عام ) الحقيقة والوجود الحق ، في حين أنها لاتقر لكثرة ( ماهو خاص ) الا بوجود منطقــي • ان هذه الرؤية الانطولوجية تعجز عن تمثل ظاهرة الكثرة فكريا فترفضها حاسبة اياها مناقضة للواقع •

لقد استعرضنا نصين يدور كل منهما حول قضية العلاقات بين العام والخاص على صعيدي الواقع والمعرفة • ورأينا أن الاساس الفكري في كلا النصين هو النظرية الواقعية للمعرفة ، فان المعرفة تدرك وتصيب حقيقة الاشياء • ان هذه النظرية الواقعية هي الموقف الاساسي من المعرفة عند أبي قرة فهو يقول بأن الحــدود والمفاهيم العامة والمصطلحات تطابق الواقــع • على أنه يتطرق الى هذه المسألة من وجهتي نظر مختلفتين، فانه ينسب ، فيالنص عن مسألة الكثرةوالوحدة، الوجود الخاص المشخص الى الوجود العام المجرد

الذي يعتبره واقعا وحقا ، بينما يعد معرفة ماهو عام نتيجة ماهو خاص في النص عن المعرفة . وذلك لانه يطرح قضية العام والخاص في كل من النصين على مستوى آخر فيتحرك في الاول على مستوى الانطولوجية وفي الثاني على مستوى نظرية المعرفة . ان الفرق في وجهتي النظر رهن بالخلاف في نقطتي الانطلاق .

**منهج المماثلة :**

سبق لنا أن درسنا قضية المعرفة في بعض نصوص ثاودورس أبي قرة من الناحية النظرية واكتشفنا في أساسها وحدة النظرية والمنهج . فينبغي لنا أن نتصدى لدراسة حركة الارتفاع هذه من ناحية المنهج . وذلك لانه قد أحدث في تاريخ الفكر العربي منهجا جديدا ألا وهو منهج ( المماثلة ) [٩] . فالمماثلة في المنطق صفة المفهوم ( أي الفكرة الشاملة العامة ) الذي يصدق على كائنات مختلفة أو حقول مختلفة من الوجود بتغير معناه من غير أن يفنى قوام المفهوم ذاته . فليس المفهوم مشتركا أي ذا معاني متباينة تباينا تاما عند اتفاق اللفظ ، وليس هو متواطئا أي ذا نفس المعنى الوحيد في أي سياق وأية جملة كان ، وانما هو مماثل أي يحتفظ بقوام المفهوم ذاته عند التغير الباطني في معناه حتى ان الهوية والتباين أو الشبه والخلاف يتحدان في قوام المفهوم بغير انفصام . وتتأصل المماثلة المنطقية في المماثلة الحقيقية أي في شبه وخلاف الكائنات . وكما يشمل مفهوم الوجود المماثل المفاهيم العامة كافة ، كذلك تتمثل مماثلة الوجود في شبه وخلاف الكائنات [١٠] .

وشرح أبو قرة منهج المماثلة في ( الميمر على سبيل معرفة الله ) [١١] . ويقدم ثلاثة سبل وهي ( سبيل الاثر ) و ( سبيل الشبه ) و ( سبيل الخلاف ) . ونلقى في ( سبيل الاثر ) البرهان على وجود الله من مبدأ العِلّية كما ساق أرسطو هذا البرهان في كتاب ( ما بعد الطبيعة ) [١٢] . أما ( سبيل الشبه ) و ( سبيل الخلاف ) فيشكلان منهجا واحدا متساوقين في وحدة منهجية متماسكة فـ ( سبيل الشبه ) انما هو تطبيق صفات الخلق على الخالق أي وصف الاله بصفات البشر «فقد يقول كل واحد ان الله حي سميع بصير حكيم قوي عدل جواد وما شاكل ذلك ، وهذا كله قد نراه فينا وعندنا » ( ص ٧٨ ) . معنى ذلك أن سبيل الشبه مبني على فكرة اتفاق الصفات في الاله والانسان . أما ( سبيل الخلاف ) « ففيه نوقف العقل على حد التشبيه » ( ص ٧٩ ) . ذلك أننا « نقول إن الله حي والانسان حي ، وان الانسان يشبه الله في أنه حي ، فاذا ذهبنا ننظر في هذا علمنا أن حياة الانسان لها بدء وأنها لاتزال تنتقل في تغيير الحالات حتى تفضي الى البلى والهلاك ، ونعلم أن الله حي على خلاف هذا كله ، أي أنه لابدء له ولا منتهى ، ولا يتغير ، أو تعرض له آفة أو اذى . » ( ص ٨٠ ) . ومبني هذا المنهج أو ( السبيل ) على تبيين وابراز الخلاف القائم بين الاله والانسان في صفاتهما المشتركة . هذا واذا نُهج أحد السبيلين بمعزل عن الآخر فقد اختل منطق المنهج . وذلك لان ( سبيل الخلاف ) يقتضي ( سبيل الشبه ) بالضرورة . اذ لا خلاف الا عند الاتفاق . وكذلك يؤدي ( سبيل الشبه )

الى الاتفاق التام المتكامل بين الطرفين من غير ( سبيل الخلاف ) ، ان الخلاف يكمن في الاتفاق والاتفاق يكمن في الخلاف ، فالاثنان يشكلان وحدة جدلية في المنهج .

ان المنهج الموصوف بـ ( سبيل الشبه ) و ( سبيل الخلاف ) انما هو ( منهج المماثلة ) أي منهج الاختلاف في الاتفاق . أما في مجال الفكر الديني فيقوم هذا المنهج في قياس الالهيات على الانسانيات ، وأساس ذلك الاتفاق القائم بين الدائرتين عند اختلافهما . ويطبق أبو قرة هذا المنهج على قضية خطيرة في الفكر الديني الاسلامي ، هي قضية الصفات الالهية . فمعنى ( مماثلة الصفات ) هذه أن في حقيقة الاله شيئا، مَثَلُ نسبته الى ذات الاله كَمَثَلِ نسبة حياة الانسان وقدرته وعلمه وغير ذلك الى ذات الانسان . هذه هي الفكرة الاساسية الكامنة في حديث أبي قرة عن الشبه والخلاف بين الاله والانسان ، وهذه الفكرة تفترض في نهاية الامر النظرية الواقعية للمعرفة التي قد رأيناها آنفا .

ان ( الميمر على سبيل معرفة الله ) ينهج منهج المماثلة كبرهان استدلالي على وجود الله . ونلقى هذا البرنامج بشكل أكثر منهجية في ( الميمر في وجود الخالق والدين القويم ) [١٣] . وينطوي هذا الكتاب على قسمين مختلفين في مضمونها وصيغتهما الادبية . فالقسم الرئيسي بحث فلسفي لاهوتي في معرفة الله ومنهج معرفته . فقد أدرج أبو قرة في هذا البحث الفلسفي القائم بحد ذاته نقاشا جدليا في الدين الحقيقي يحتوي على جدول الاديان والمذاهب المعروفة عصرئذ في الدولة العربية . وهنالك ادلة أدبية ( الصياغة الادبية المختلفة في كل من القسمين ) وبنيانية ( جدول الاديان والمذاهب بفصم وحدة السياق الفكري ) ، على أن الاطروحة الفلسفية اللاهوتية كانت قائمة بحد ذاتها . ويؤيد هذه الفكرة المقارنة بين ( الميمر في سبيل الله ) و ( الميمر في وجود الخالق والدين القويم ) فيتبين أن الاول يغطي القسم الفلسفي اللاهوتي من ميمرنا هذا . يبدو اذن أن ابا قرة ضمر وثيقتين أدبيتين بعضهما الى بعض في ميمره هذا .

وقام هيكل الاطروحة الفلسفية المنطقي على المماثلة . وذلك لان برنامج الميمر وهدفه انما هو معرفة الخالق من الخلق ومعرفة كمال الله وصفاته من صفات الانسان عن طريق الاستدلال . وكذلك يستدل بشهوات الانسان وتطلعه الى الحياة الجميلة السعيدة على النعيم الكامل . ان منهج المماثلة في رأي أبي قرة استدلال بما يرى على ما لا يرى . وفيما تؤدي المماثلة الى معرفة صفات الله انطلاقا من صفات الانسان ( الشبه ) ، تقود هي أيضا الى معرفة خلافهما ( بالارتفاع عن طبيعة الانسان على الخلاف ) ، ويضرب أبو قرة مثل رجل يرى وجهه في المرآة و « يستدل بما في المرآة على واقع الرجل ... ويرتفع عن الشبه ... بالخلاف... كذلك نرى في طبيعة الانسان وفواضله الله من الشبه القائم بينهما الا أن الله يرتفع عنها بالخلاف » ( ص ٧٧٣ ) . أما الصفات الالهية التي يتوصل العقل الى معرفتها عن طريق المماثلة فهي الوجود والحياة والعلم والولادة .

ولايقف ابو قرة عند معرفة صفات الله ولكنه يتطرق الى البحث في « كمال النعمة » للانسان وحياته الابدية عن طريق الاستدلال بشهواته وميله عن الموت . فان كل هذا دليل على كمال وجود الانسان . ويصل ابو قرة الى أقصى حدفكره بفكرة أن « يصير الانسان الها » ( ص ٨٣٠ ) . ولابد أن نفهم هذه الفكرة الشائعة في التصوف المسيحي الشرقي في سياق تفكير ابي قرة المبني على المماثلة . ان فكرة ( تأله الانسان ) هي قمة الفكر اللاهوتي الذي نهج منهج المماثلة .

رأينا ، فيما تقدم ، استعمال أبي قرة لمنهج المماثلة في مجال من مجالات الفكر اللاهوتي . على أنه لم يحصر هذا المنهج في قضية الصفات الالهية وانما طبقه على غيرها من المسائل . فقد تطرق في نص آخر له سبق أن درسناه في سياق آخر[١٤] ، الى مسألة الثالوث . وينهض أبو قرة في هذا النص لشرح قضية تثليث الاقانيم في توحيد الطبيعة الالهية بالاستناد الى مثال كثرة الافراد في الطبيعة الانسانية الواحدة . ويقول ان مثل علاقات الاشخاص الكثيرة بالطبيعة الانسانية الواحدة كمثل علاقات الاقانيم الثلاثة بالطبيعة الالهية الواحدة . ها هو قياس الدائرة الالهية على الدائرة الانسانية عن طريق ابراز اتفاق النسب على اختلاف القوام في كل منهما . ومعنى هذا أن في الذات الالهية شيئا مثل نسبته الى الذات كمثل نسبة الاشخاص الى الطبيعة الانسانية . ولذلك يسمى الاقنوم باسم الوجه لدخوله في شمول اسم الطبيعة ، كما يسمى الشخص باسم الوجه لدخوله في شمول اسم الطبيعة .

ولا نلبث أن نتبين في سياق هذا النص أن ( مماثلة الاسماء ) هذه تنطبق على مفهوم ( الانسان ) كما انطبقت على مفهوم ( الصفة ) ، ذلك أن شخصا من الاشخاص لايستوفي الطبيعة البشرية رغم أن كل واحد من الاشخاص يحقق هذه الطبيعة بوصفه انسانا فيمكننا أن نلقي على كل واحد منهم اسم ( انسان ) مع العلم أن أحدا منهم ليس ( الانسان ) . ومعنى ذلك أن كل شخص انساني ( يشبه ) غيره من الناس في الطبيعة الانسانية و ( يختلف ) عنه في أحوال هذه الطبيعة وقد تحققت في شخصه . ولذلك يوصف مفهوم ( الانسان ) بأنه ( مفهوم مماثل ) ، ويقال كذلك بأن اسم الانسان ينطبق على كل شخص ( بالمماثلة ) . ومعنى هذا الكلام أن مثل نسبة كل شخص انساني الى الطبيعة كمثل غيره من الاشخاص الى الطبيعةالانسانيةذاتها . ها هو ذا اتفاق النسب في كائنات مختلفة . وتتبين أن ( الانسانية ) في هذا السياق صفة من الصفات يشترك فيها عدد كبير من الافراد فتشكل الصفة الواحدة ( الشبه ) عند ( خلاف ) تحققها الفردي .

هذا ونعثر على مسألة مفهوم الانسان في سياق مسألة لاهوتية اخرى الا وهي رأي أبي قرة في المسيح الذي يعالجه في ميمر ( رسالة ) فقد جعل هو دراسة الطبيعة الانسانية اساسا لدراسة القضية اللاهوتية ، أي أنه نهج في البحث اللاهوتي منهج المماثلة الذي يشكل هيكل ميمره

المنطقي • ووصف منهجه في النص التالي ( ميامر ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ) : « وحيث أراد عقل الآباء القديسين ••• ••• ••• أن يشلوا(!) ما قد عرف ويمكن أن يعرف من هذا العلم المكنون ، بما هو دونه من الاشياء التي ترى ، وذلك انحطاطا لانه أرفع من عقولهم ، فالتمسوا أن يفصلوا هذا الفعل أي هذا الاختصاص وهذه الاضافة من الذي يضاف الى الشيء وهو منه بائن مفروج • ولم يكن لهم شيء أشد مشاكلة لتحقيق ما يرى من ذلك ( من ) مثل النفس والجسد • مع أنه ليس في كل شيء يشبهه كما قد ذكرنا • ولكن في الوجوه التي قد بيناها ورسمناها قبلا مع أنه أرفع وأفضل من تلك الانحاء المشاكلة من اتصال النفس والجسد ••• ••• • » يمكننا هذا النص أن تقرب الى منهج أبي قرة من جانب آخر فقد اصطلح هو على مفرد ( مثل ) تسمية لمنهج « الآباء القديسين » اللاهوتي • ويلفت هذا المصطلح الاهتمام بمقدار ما يذكرنا بمصطلح ( المماثلة ) • فيعبر مصطلح ( مثل ) فعلا عن جهتي منهجنا أي الشبه والخلاف • ولكن هذا المصطلح يكشف لنا عن ناحية أخرى لمنهج المماثلة عند أبي قره لم نر مثيلها فيما سبق • ذلك أنه يتخذ المماثلة كما رأينا منهجا يؤدي به من معروف الى معرفة المجهول • أما في نصنا هذا فينصب المنهج على « أن يمثل ما قد عرف ويمكن أن يعرف من هذا العلم المكنون بما هو دونه من الاشياء » ، فالمماثلة تؤدي وظيفة التعبير عن أمر بغيره • ان منهج المماثلة يرمي الى فهم وادراك ما هو معروف من أول الحديث • ولما قام هذا البحث على المماثلة لم يكن بد لابي قرة من التعمق في ( الانظروبولوجية اللاهوتية ) • فيتوسع في تحليل صفات الطبيعة الانسانية من حياة وقدرة وعلم ويدقق النظر خاصة في (تركيب الانسان ) أي في ( طبيعة الانسان المركبة من جسر ونفس ) توضيحا وتبيينا للمماثلة أي علاقة الشبه والخلاف القائمة بينها وبين اتصال الطبيعتين في شخص المسيح •

استعرضنا بعض نصوص من آثار أبي قرة يطبق فيها منهج المماثلة على قضايا الفكر اللاهوتي ، وكشفت لنا هذه الدراسة نمطاً من أنماط الفكر الديني بني على ( المماثلة بالنسبة)• والمماثلة بالنسبة في أول أمرها تنتمي الى مجال المنطق فتنطبق على الاسماء • على أن النظرية الواقعية للمعرفة التي اكتشفناها في آثار أبي قرة تبين أن ( مماثلة الاسماء ) هذه تعبر عن علاقات واقعية في حقيقة الاشياء • ومعنى ذلك أن اسم الانسان ينطبق على جميع الافراد لان هناك مجموعة متجانسة من الصفات والسمات يلقى عليها اسم ( الطبيعة الانسانية ) • ونسبة كل واحد من الافراد الى هذه الطبيعة كنسبة غيره من الافراد • أو بالاحرى ان وحدة النسب في الاسماء المختلفة التي تتجلى في مماثلة الاسماء انما هي موجودة حقا في واقع الانسان • واذا أخذنا موقف أبي قرة من مسألة الكثرة والوحدة بعين الاعتبار فقد تحققنا ان المماثلة بالنسبة تفترض، في منطقة على الاقل، (المماثلة بالتناسب) وهي تدل على مشاركة حقيقية من الكثيرين

المختلفين بالماهية في صفة ما ، ولكن مشاركتهم في الصفة تجيء مختلفة لخلافهم في الماهية[١٥] . وهذا هو الاتفاق في الخلاف . ودليل من الادلة على تداخل وتشابك المماثلة بالنسبة والمماثلة بالتناسب انما هو التذبذب الدلالي بين مصطلحي ( الاسم ) و ( الصفة ) فان الاسم يأخذ في بعض الاحيان معنى الصفة .

فهل تظهر المماثلة بالتناسب في آثار أبي قرة وكيف ؟ اننا نكتشفها في بنية تفكيره اللاهوتي التي تتجلى في هيكل كتبه المنطقي . ( فالميمر على سبيل معرفة الله ) بني هيكله المنطقي على المماثلة بالتناسب . ذلك أن ابا قرة يرى في سبيل الشبه وسبيل الخلاف « دلالة على الله » فيدمجها في برهان وجود الله المبني على مبدأ العِلّية حتى ان فكرة العلية تشتمل على المحاج كلها باعتبار أن سبيل الاثر له صدر المحاج[١٦] . ويظهر هذا الهيكل المنطقي بوضوح اكثر في ( الميمر في وجود الخالق والدين القويم ) الذي يربط صراحة بين المماثلة ومبدأ العلية . والفكرة الخلقية التي تكمن وراء بنية المحاج هذه انما هي أن العلية والمماثلة مرتبطتان بل ان المماثلة بين الخالق والخلق مبنية على العِلّية . أو بالاحرى فان الانسان يشارك الله في صفاته من حياة وعلم وقدرة وغير ذلك ولكن على قدره ونحوه الانساني . يرى أبو قرة تمام الوضوح أن المماثلة بالتناسب تتركب ، على صعيد المنطق ، من المماثلة بالنسبة ومبدأ العلية ولذلك يضم الاولى الى الثانية في وحدة « الدلالة على الله » .

يعتبر ابو قرة منهج المماثلة أداة للمعرفة أي وسيلة للحصول على علم ما وهو يقصر الوصول الى معرفة شيء مجهول عن طريق قياسه على شيء معروف . واستعمال المماثلة هذا انتهاك المنهج على الاقل في الفكر اللاهوتي. وهذا امر بيّن من تعريف المماثلة ( سبيل الشبه والخلاف ) في حين أن القياس منصب على ابراز الشبه . لذلك لا يستوفي القياس المماثلة بل بالعكس يؤدي الى أغلاط تفكيرية اذا طغى على التفكير . فقد رأينا ابا قرة يعي هذا الخطر عندما ينتقد منهج مذهب الطبيعة الواحدة . على انه يقع في الغلط الذي ارتكبه ، بعد خمسة قرون ، فلاسفة المدرسة الاوروبية الوسطى ، معتبرين مماثلة الوجود برهان وجود الله .

**جمهور ابي قرة :**

لقد رأينا ابا قرة يحدث منهجا لاهوتيا جديدا في تاريخ الفكر الديني عند العرب وهو يتناول المسائل الكبرى في اللاهوت المسيحي باللغة العربية . فيطرح علينا السؤال من كان جمهور ابي قرة ؟ وهو سؤال لابد لنا من النظر فيه ولو نظرة سريعة . فلمن كتب أطروحاته اللاهوتية باللغة العربية ؟ وهذا السؤال مبرر . ذلك أن لغة الثقافة المسيحية الشرقية وناقلة الحركة الفكرية المسيحية في دائرة الخلافة العربية، كانت عصرئذ اللغة السريانية ، والى حد ما اللغة اليونانية . فقد وردت باسم ابي قرة آثار لاهوتية باللغة اليونانية ، ويذكر هو نفسه ثلاثين ميمرا وضعناها باللغة السريانية[١٧] . فما زالت اللغة السريانية تقوم بدور ناقلة الفكر المسيحي والثقافة المسيحية حتى القرن السادس للهجرة وكانت

اللغة الدارجة للمجتمعات المسيحية المقيمة بأراضي الدولة العربية حتى القرن الرابع للهجرة [١٨] . ان هذا الامر وحده يبرر التساؤل عن اولئك المثقفين العرب الذين كانوا يحتاجون الى مثل هذه الاطروحات اللاهوتية حول المسائل الكبرى للفكر المسيحي ، اذ كان من المحتمل بل من الاكيد ان يكون المثقف المسيحي في ذلك العصر قد أجاد احدى لغتي الثقافة المسيحية . فيمكننا القول بالجملة ان ظاهرة ميامر أبي قرة العربية بحد ذاتها تطرح مسألة الجمهور .

وتبرز مسألة الجهور بروزا اكثر وتتضح وضوحا اشد عند دراسة أسلوب هذه الميامر . ذلك أن القارىء الذي تعود اسلوب الفكر الديني الاسلامي لايلبث ان يعثر على الفاظ وعبارات خاصة بلغة هذا الفكر الديني فيتساءل عن وظيفتها في سياق النص . فلنأخذ مثلا على ذلك نصا من ميمر ( رسالة ) (ص ١١٧ ــ ) وهو نص يختصر فيه ابو قرة نقده على رأي مذهب الطبيعة الواحدة في منتهى الشدة وغاية العنف . وقد وردت فى هذا النص العبارات التالية : « باذن الله » ، « الافتراء المستوجب لكل غير ذي لب » ، « شبه » ( بالنسبة للمسيح ) . كل هذه العبارات تختص بلغة القرآن الكريم [١٩] . ويثير تراكم هذه العبارات في نص جدلي قصير أسئلة : أفوقعت هي في الحديث عرضا ؟ أم هي شواهد لثقافة المؤلف اللغوية والدينية ؟ أم تؤدي وظيفة ما في سياق النص ؟ يبدو لي ان هذه الفرضية الاخيرة صحيحة . وذلك لان تراكم الالفاظ والعبارات يعارض فكرة العرض ، وكل كلمة او عبارة تقع في حديث الانسان تنقل معنى واعيا او غير واع ، ولذلك يستوعب الافتراض الثالث غيره .

واذا ادت هذه العبارات القرآنية وظيفة ما في هذا الحديث اللاهوتي فما هي ؟ انها تحمل دلالة خاصة أي تؤدي وظيفة الـ ( CODE ) . ومعنى هذا ان وجود هذه العبارات في نصنا يشير الى دخول الاسلام في حقل النقاش اللاهوتي على مستوى نية المؤلف الشعورية أو اللاشعورية . ومعنى ذلك ان هناك في هذا المقطع من الميمر ( وهو وحدة افادية ) بل في الميمر كله مستويين من الحديث الجدلي وهما ( أ ــ ) مستوى الجدل بين المذاهب المسيحية وهو مستوى الحديث الصريح ، و ( ب ــ ) مستوى الجدل مع الفكر الديني الاسلامي من خلال مجادلة مذهب الطبيعة الواحدة . ودراسة أسلوب ابي قرة يدل على وجود هذين المستويين في حديثه اللاهوتي بأسره .

ان هذه التأملات تقودنا الى استنتاج أول حول مسألة جمهور أبي قرة . يبدو أنه نوى في آثاره العربية الجدل مع مثقفين مسلمين فقد ترسبت هذه النية الواعية أو اللاواعية في هذه الكلمات الخاصة بلسان الفكر الديني الاسلامي .

هذا وهناك دليل آخر ينضم الى ما سبق من الادلة فتنضام جمعاء متقاربة الى نقطة واحدة في دعم هذا الاستنتاج . وهذا الدليل ينتج عن دراسة تفاعل أبي قرة مع الحركة الفكرية في عصره .

### منزلة أبي قرة في الحركة الفكرية :

رأينا ، عند عرضنا بعض نصوص أبي‌قرة، أنه يتخذ موقف الواقعية من المعرفة • ورأينا أن منهجه اللاهوتي يترتب على هذا الموقف النظري • فما منزلته في الحركة الفكرية النشيطة التي كان عصره يمتاز بها ونحن نعلم أن قصده الاول الرئيسي انما هو الجدل والمناظرة ؟

كان من أبرز سمات الحركة الفكرية والثقافية عصرئذ ، نشاط المعتزلة ، ليس في علم الكلام وحسب ، ولكن في المجالات المختلفة للعلوم والفكر • فلا نستغرب من ابي قرة أن نعثر في ميامره على آثار التفاعل الفكري بينه وبين المعتزلة الذين أحدثوا في الاسلام الفكر الديني ، بل ان نراه‌يتأثر بهم في اسلوبه التفكيري محافظا في آن واحد على استقلاله الفكري [٢٠] ولما جرى هذا التفاعل في ميدان الجدل‌ومناقشة القضايا اللاهوتية ، ومنها قضية الصفات الالهية، فقد دخل في منطقهم واسلوبهم التفكيري ذاهبا معهم الى اقصى حد ممكن • ويمكننا ان نمثل ذلك بمفهومه للايمان ، فانه يبرز دور العقل في « تدبير الايمان » إبرازاً يقارب تشديد المعتزلة على اهمية العقل بكونه حاكما ومسيطرا على كل شيء في حين انه يقدم ، في اول الميمر عن‌الثالوث، تعريفا للايمان يقيم وزنا كبيرا لما يفوق العقل وذلك بالاستناد الى الفكر الديني‌المسيحي •[٢١]

هذا ويظهر تفاعل أبي قرة مع الفكر الاعتزالي بكل وضوح في موقفه من قضية الصفات الالهية ، ونحن نعلم ان هذه القضية ، التي كانت تحتل مركزا خطيرا في مذهب الاعتزال ، مرتبطة بنظرية المعرفة • ولقد رأينا فيما سبق أن الصفة ، في رأي ابي قرة ، امر واقعي باستطاعة الانسان أن يعرفها ويتحدث عنها • اما الصفات الالهية فإن نظريته للمعرفة تتضمن فكرة ( الشبه ) بين الاله والعالم في الصفات على أن الشبه مماثل غير متواطىء • والحديث عن الشبه والجهد الظاهر الذي يبذله ابو قرة في اقناع خصومه به انما هو دليل واضح على أنه يرمي بحديثه الى المعتزلة ، فان القول بالشبه كان تحديا بالنسبة لهم رافضين فكرة ( التشبيه ) بالاستناد الى مفهوم معين لتوحيد الله رفضا كاملا عنيفا • [٢٢] واذا أخذنا أهمية قضية الصفات الالهية لفكر المعتزلة بعين‌الاعتبار، تحققنا ذلك • ان هذا الرفض لكل شبه وتشبيه بين الاله والخلق موقف تجمع عليه جميع مذاهب الاعتزال ، ويتضمن هذا الموقف من التشبيه انكار حقيقة الصفات الالهية التي يعتبرونها مجرد مظاهر لذات الاله في ذهن الانسان • ويتضمن كذلك انكار واقعية معرفة الاله وواقعية اللغة في الحديث عنه • ذلك ان مظاهر الخلق تدل‌على قدرة الاله وعلمه وحياته وغير ذلك فيقال انه قادر وعالم وحي الخ ، وفي الحقيقة ليس هناك غير ذاته [٢٣] • فاثبات صفة من الصفات عن‌الاله انما يعني نفي نقيض تلك الصفة عن ذاته • ان فكر المعتزلة اللاهوتي يتصف بأنه ( لاهوت سلبي ) أي ينهج في الحديث عن الالهيات نفي الصفات‌الايجابية عن الاله • فيرى المعتزلة أن الصفات لاتطلعنا على أي شيء كان عن حق‌الاله سوى‌اثبات وجوده • وذلك لان المعنى الخاص

بكل واحدة من تلك الصفات لايعبر عن حقيقة الاله وانما يدلنا على معنى انساني . وقد ادى هذا الرأي بالبعض من المعتزلة الى الخلط بين عملية ( الوصف ) ونفس ( الصفة ) [٢٤] . ومعنى ذلك أن الصفات تنحصر في اللغة خالية من كل معنى حقيقي ، أو بالاحرى فانها ليست سوى ( مفاهيم عامة ) او ( أفكار شاملة كلية ) مجردة عن الواقع لا تعني شيئا لغير المتحدث . وكانت غاية المعتزلة وفكرتهم الاساسية في اللاهوت السلبي تنزيه الاله عن كل تشبيه بالخلق والمحافظة على تساميه وتعاليه المطلق مستندين الى مفهومهم الخاص لتوحيد الاله [٢٥] . وتتبين في هذا الرأي الاعتزالي أنهم يفهمون الصفات الالهية ( بالتواطؤ ) أي بتوافق معنى واحد وانطباقه المطلق على الدائرتين الالهية والانسانية [٢٦] ، فيحسبون أن اثبات الصفات من حياة وعلم وقدرة وغير ذلك على الله يعني تصنيفه في جنس المخلوق . ان فهم الصفات ( بالتواطؤ ) يؤدي بالمعتزلة الى فهم العلاقات بين الاله والعالم ( بالاشتراك ) أي بتباين الاسماء المتكامل التام [٢٧] . هذه هي الجدلية الكامنة في التواطؤ والاشتراك ويستحيل تجاوز هذه الجدلية المشؤومة بغير الجمع بينهما أي بالمماثلة . اذا وصفنا موقف أبي قرة ( بالواقعية ) فسوف يمكننا ان نصف موقف المعتزلة ( بالاسمية ) ، فانهم ينفون الوجود الحقيقي عن الصفات ، المفاهيم العامة ، ويعتبرونها كائنات ذهنية بحتة . ويساوي موقفهم هذا موقف الاسمية الاوربية الوسطى من ( الكليات المعروفة ) . و أدى هذا الموقف بكلا المذهبين الى ( اللاأدرية ) أي نفي واقعية المعرفة عن طريق المفاهيم العامة ، وكذلك الى نفي حقيقة اللغة وواقعيتها .

أما أبو قرة فقد تجاوز جدلية التواطؤ والاشتراك مطبقا منهج المماثلة على قضية الصفات الالهية سابقا ، فأدى ذلك ، الى احداث هذا المنهج في الفكر العربي على يد أبي الحسن الاشعري ( ٢٥١ – ٣٢٤ هـ . ) . فقد قال الاشعري بوجود صفات مشتركة للاله والانسان عند الخلاف التام في أحوال هذه الصفات في كل منهما . ذلك أنه يميز بين ( نفس ) الاله وبين ( نفس ) الانسان والخلق ، ويرى أن هناك فرقا أساسياً بين الدائرتين من حيث ( نفس ) كل منهما أي ماهيتهما . فان الاله أزلي غير مخلوق في حين أن العالم وجد في الزمان ويتعرض للزوال . ولذلك يمكن وصف الاله بصفات الخلق من غير وقوع في خطأ التشبيه اذا تم هذا التمييز [٢٧] . ان الاشعري يرفض الاشتراك التام ( بين حق الاله ولغة القرآن ) الذي قال به المعتزلة ، ولكنه يرفض كذلك التواطؤ التام بينهما الذي هو موقف الحنابلة . وفي رأيه أن الصفات تدل على شيء واقعي في ذات الاله مثل نسبته الى ذات الاله كمثل نسبة الموصوف بالصفة الى ذات الانسان . [٢٩] ها هي ذي ( المماثلة ) التي نلقاها في منهج ابي قرة اللاهوتي ، فيستحيل علينا أن نقدر أبا قرة بقيمته الحقيقية الا اذا رددناه في قرائنه التاريخية ، أي في اطار الجدل بين مذهب الاعتزال وخصومه ، حول قضية الصفات الالهية ، فانه تقدم لهذه المشكلة العويصة بحل جديد في

تاريخ الفكر الديني العربي . ذلك انه أدخل على موقف المعتزلة الاسمي اللا أدري تعديلات ظرية ومنهجية انطلاقا من موقف الواقعية من المعرفة واللغة . وتبين أن هذا الموقف الواقعي مرتبط بمنهج المماثلة كما ان موقف مذهب الاعتزال الاسمي اللا أدري وموقف خصومهم الحنابلة أيضا يترتبان على عدم وجود هذا المنهج عندهم .

فيمكننا اذن الآن أن نرى ، رؤية أشد وضوحا ، تفاعل ثاودورس أبي قرة بالحركة الفكرية في عصره فقد دخل نقاشا مداورا ( أو مباشرا ) معهم . ويتلخص هذا التفاعل في أنه يتبنى قضيتهم المركزية ومفاهيمهم نافذا الى صميم تفكيرهم ويقترح لهذه القضية حلا جديدا انطلاقا من مبدأ منهجي جديد ، بل على أساس رؤية أنطروبولوجية جديدة . ونعثر على تفاعله هذا مع محيطه الثقافي في مجالات شتى في الفكر اللاهوتي ( منها مثلا قضية التفسير ، قضية كلام الله وغير ذلك ) في مؤلفاته العربية .

ان تفاعل أبي قرة هذا مع الحركة الفكرية في عصره ومع المعتزلة بالذات دليل من الادلة المتقاربة على أنه رمى بمؤلفاته اللاهوتية باللغة العربية الى النقاش مع مثقفين مسلمين ، بل لقد كان هذا النقاش سببا من الاسباب لوضع هذه الميامر باللغة العربية .

**مصادر فكر أبي قرة :**

لقد نظرنا في ناحية من نواحي فكر أبي قرة اللاهوتي ، وبحثنا في تفاعله مع الحركة الفكرية والبيئة الثقافية في عصره ، ونحن نراه يتأثر بها في أسلوبه التفكيري ، في حين أنه يسهم في تكييف وجه عصره فكريا وثقافيا . فيطرح علينا السؤال : ما مصدر العنصر الجديد في فكر هذا المفكر ؟ وما نصيب ابتكاره في أحداث المماثلة في الفكر العربي ؟

انه لمن البيّن مما سبق من بحث ، أن أبا قرة قد ابتكر تطبيق منهج المماثلة في معالجة قضية الصفات الالهية . على أن هذا المنهج كان قد مر بمراحل شتى في التطور في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية وفي فكر آباء الكنيسة . فقد عرفه ( هيراكليت ) واستعمله ( أفلاطون ) وأما ( أرسطو ) فقد كرس صفحات جميلة في كتاب ( طوبيقا ) لمعالجة قضية ( الاسماء المشتركة ) وهو يتناول ( مماثلة الاسماء ) أي ( المماثلة المنطقية ) [٣٠] . وأما ( أفلاطون ) فقد طبق فكرة ( المماثلة ) على الانطولوجية وصاغ المماثلة القائمة بين الاله والعالم في صيغة ( المثال ـ الصور ) والمثال هو النموذج الابدي الذي ينعكس في الصور التي بدورها تشترك في وجود المثال والتي هي قائمة بفضل مشاركتها فيه [٣١] . ان الصيغة الافلاطونية للمماثلة أثرت في فكر آباء الكنيسة اليونانية تأثيرا عميقا فقد أصبحت قالبا فكريا في الفكر اللاهوتي البيزنطي حتى في أيامنا هذه . واستمرارية فكر أفلاطون في فكر آباء الكنيسة يمتعنا بأساس منهجي كاف لنفترض أن أبا قرة قد اقتبس فكرة المماثلة الانطولوجية بين الاله والعالم من الفلسفة الافلاطونية . وهذا الكلام يصدق على تأثره بفكر أرسطو . على أن أبا قرة بكونه رائدا من رواد ترجمة مؤلفات أرسطو الى اللغة العربية ، بفضل اتقانه للغة الاغريقية ، كان يألف فكر هذا المفكر العظيم من المطالعة الشخصية في كتبه ، فقد نقل للمرة الاولى الى اللغة العربية كتاب ( التحليلات

الاولى ) [٣٢] • واذا أخذنا بعين الاعتبار أنه ولد في مدينة ( الرها ) التي كانت عصرئذ من أعظم مراكز الثقافة المسيحية لا في المشرق فحسب بل في العالم المسيحي بصورة عامة فقد درست ودرّست مدرستها اللاهوتية المشهورة • أفلاطون وأرسطو وغيرهما من كبار الفلاسفة • واذا ذكرنا كذلك أنه كان أسقفا على مدينة ( حرّان ) التي كانت بدورها ملتقى للتيارات الفكرية والمذاهب الدينية المختلفة ، فقد وطّدنا احتمال ألفته العميقة للمناهج التفكيرية الخاصة بالفلسفة اليونانية •

هذا ونعثر في كتاب ( طوبيقا ) لارسطو على نص ذي شأن كبير في سياق بحثنا [٣٣] فقد ورد فيه : « فينبغي أن نبحث عن التشابه في الاشياء التي توجد في أجناس مختلفة ان كان حال هذا الشيء عند غيره كحال آخر عند آخر ، مثال ذلك أن حال العلم عند المعلوم كحال الحس عند المحسوس • وان كان حال شيء عند غيره كحال شيء آخر في آخر ، مثال ذلك ان حال البصر في العين كحال العقل في النفس ، وحال الهدوء في البحر كحال الركود في الهواء ، وذلك ان كليهما سكون • » هاهي ذي نظرية المماثلة المنطقية كما وصفت هي باتفاق النسب في كائنات مختلفة • وجدير بالذكر أننا نجد في نص أرسطو هذا ، المصطلحات الاساسية التي يستعملها ابو قرة مثل ( التشابه ) و ( الاختلاف ) و ( الحال ) • غير أننا تتبين فورا أن وجهة نظر أبي قرة تختلف عن وجهة نظر أرسطو ، فانه يشدد تشديدا على تشابه الصفات في أحوال أجناس مختلفة في حين أن الفيلسوف الاستاجيريتي يبرز تشابه الاحوال في أشياء قد صنفت في أجناس مختلفة •ويرتهن هذا الاختلاف في وجهة النظر ، باختلاف غاية كل من أرسطو وأبي قرة • ذلك أن الاول نوى وضع صيغة منطقية عامة ، التشابه في الخلاف ، واما الثاني فقد طبق هذه الصيغة العامة على قضية لاهوتية خاصة مستخلصا منها هذه العلاقات • وفي هذا ابتكاره الفكري [٣٤] •

على أن هذه الصيغة المنطقية للمماثلة بالنسبة ، لا تستوفي فكر أبي قرة اللاهوتي ومنهجه • وذلك لان فكرة المماثلة القائمة بين الاله والعالم تتجاوز هذه المماثلة المنطقية ، كما أن التوفيق بين سبيلي ( الشبه ) و ( الخلاف ) يتجاوز المماثلة بالنسبة التي يطبقها أبو قرة على المفاهيم العامة • ان المماثلة القائمة بين الاله والعالم علاقة واقعية تشتمل على الوجود والمعرفة •وهذا أمر يتبين من آثار ابي قرة بالذات وهو يربط المماثلة بالنسبة بمبدأ العلية • ان المنهج اللاهوتي الذي يعرضه في ( الميمر في سبيل معرفة الله ) وكذلك في ( الميمر في وجود الخالق والدين القويم ) يذكرنا بمنهج آباء الكنيسة اليونانية مؤسسي الفكر اللاهوتي البيزنطي ولاسيما بكتاب ( اللاهوت الصوفي ) لديونيسيوس الاريوباجي المنحول الذي أثر في تطور الفكر اللاهوتي المسيحي في المشرق والمغرب أعمق تأثير [٣٥] • وبنى ديونيسيوس منهجه على التوفيق بين ( اللاهوت السلبي ) و ( اللاهوت الايجابي ) اللذين يتساوقان في وحدة منهجية متماسكة وهي حركة المعرفة نحو الاله • وهذه الحركة هي الـ Theôria أي ( النظر )الذي يمثل الطريق الى معرفة الله معرفة حقيقية •

وللنظر وجهان أولهما الـ Katharsis أي ( التنزيه ) وهو نفي الصور الحسية عن الاله ، وأما الثاني فهو الـ Anagôge أي (الارتفاع) وهو استخلاص معرفة الله الحقيقية من الصور الحسية [٣٦] • ورغم أن ديونيسيوس يشدد على تعالي الاله فوق كل تفكير وحديث انساني فانه لايخل بوحدة منهج معرفة الله الذي هو (النظر)•

ان هذا الوصف الوجيز لمنهج ديونيسيوس الاريوباجي يبرز نقاط التلاقي بينه وبين ابي قرة فعلى صعيد نظرية المعرفة نرى أن فكرة المعرفة بوصفها حركة ارتفاعية ، هي من الافكار المركزية عند ديونيسيوس وفي اللاهوت البيزنطي الذي اقتبسها من الفلسفة الافلاطونية المحدثة • وهذه الفكرة كما رأينا فكرة محورية عند أبي قرة • اما فيما يتعلق بالمنهج فسبيل ( الشبه ) والخلاف، كحركة المعرفة الارتفاعية من الانسان نحو الاله، انما هو منهج ( اللاهوت الايجابي ) و ( اللاهوت السلبي ) أي ( التنزيه ) و ( الارتفاع ) كمرحلتين ( للنظر ) في الاله • تبنّى أبو قرة هذا المنهج اللاهوتي ، كما أنه تبنى نظرية المعرفة الكامنة فيه ، وطبقه على قضية الصفات الالهية ، على انه لاينكر اطلاعه على منطق أرسطو الذي يشكل الاساس والاطار العام لتفكيره •

وعلى هذا يمكننا الآن أن نرى بوضوح أكثر ، أصول نظرية أبي قرة للمعرفة • فقد رأيناه يصف المعرفة بحركة ذهنية تسير من معرفة ماهو خاص الى معرفة ما هو عام ، وهذه الحركة ارتفاع من تضاد الكثرة الى وحدة الحقيقة • أما محرك حركة المعرفة نحو الحقيقة فهو النور الالهي [٣٧] • ولقد رأينا ان هذه الرؤية للمعرفة تعود الى الفلسفة الافلاطونية المسيحية • واما فكرة ( النور الالهي بصفته محركا للمعرفة فأصلها كذلك في الافلاطونية المسيحية ونحن نعلم انها اساس ( ميتافيزيقا النور ) التي كانت تيارا فلسفيا شائعا في الكنيسة البيزنطية • [٣٨] ان ابا قرة تأثر بفكر الافلاطونية المحدثة التي كانت قد تنصرت على يد آباء الكنيسة ، على أن العناصر الافلاطونية تنتظم عند أبي قرة في اطار المنطق الارسطوطاليسي الذي يشكل عماد تفكيره •

ها نحن اولا امام تداخل الارسطوطالية والافلاطونية المحدثة في فكر ابي قرة • ولكن النظر الدقيق في العناصر الداخلة في فكره وفي الفكر العربي المسيحي يقتضي أبحاثا سيمائية مقارنة لتحديد مدى اهمية العناصر المختلفة والطرق التي أدت بها الى هذا الفكر [٣٩] •

لقد استخلصنا من فكر ثاودورس أبي قرة من خلال دراسة نظريته للمعرفة ومنهجه اللاهوتي تأثير ثلاثة نماذج من التفكير الفلسفي الا وهي الفكر الاسلامي بشكله الاعتزالي وفكر أرسطو والافلاطونية المحدثة • ان فكر هذا اللاهوتي العربي مثال من أمثلة التفاعل الفكري بين الاسلام والمسيحية الذي جرى في العصر العباسي ، ونحن نعلم ان هذا التفاعل سبب ونتيجة في آن واحد للازدهار الفكري والثقافي الذي كان ذلك العصر يمتاز به • ولكن هذا التفاعل يشكل ، من جهة اخرى ، الخطوة الاولى من قبل المسيحية على طريق تبني الحضارة العربية •

**الملاحظات والحواشي :**

(١) ل. غرديه — ج . قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية . بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ — ١٩٦٩ ، الجزء الثاني ،

ص ٣٢ — ٤٨ . — I. DICK, Un Continuateur arabe de S. Jean Damascène : Théodore Abu - Qurra, évêque melkite de Harran. Proche - Orient Chrétien 12 ( 1962 ) 209 - 223; 319 - 332; 13 ( 1963 ) 114 - 129.

(٢) فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية ، المجلد السابع ، القاهرة ١٣٠٨ ، ص ٢٤٨ — ٢٥٢ .

(٣) نشرت هي في كتاب « ميامر ثاودورس أبي قرة أسقف حران ، اقدم تأليف عربي نصراني عني بنشره قسطنطين الباشا ، بيروت ، مطبعة الفوائد ( ١٩٠٤ م ) . — ميمر في وجود الخالق والدين القويم ، في : المشرق ١٥ ( ١٩١٢ ) ٧٥٨ — ٧٧٤ ، ٨٢٥ — ٨٤٢ .

أما مصطلح «ميمر» فمشتق من اللغة السريانية ومعناه «أطروحة» في مسألة فلسفية أو لاهوتية .

(٤) ميامر ، ص ٤٨ — ٥٠ .

(٥) ميامر ، ص ٧٨ . — (٦) ميامر ، ص ١٠٧ — ١٠٨ .



(٧) ميامر ، ص ٣٣ — ٣٥ . ويجدر بنا أن ننقل هنا زبدة هذا النص : « فالاسم الدليل على الطبيعة هو كقولك انسان وفرس وثور . والاسم الدليل على الوجه هو كقولك بطرس وبولس ويوحنا .... وهؤلاء وجوه ثلاثة لها طبيعةواحدةوطبيعتهم الانسان . ... ... ... فانه ينبغي لك أن تعلم ان بطرس انسان ولكن ليس الانسان هو بطرس وأن يعقوب انسان ولكن ليس الانسان هو يعقوب . وان يوحنا انسان والانسان ليس هو يوحنا . ... ... ... الوجه اسم منطقي وليس بثابت ... بل يقع اسم الوجه ... على كل واحد من الناس والحيوان وغير ذلك من غير المنفصلات . ... »

(٨) والجدير بالذكر في هذا السياق ان المصطلح « اسم » يأخذ تارة معنى المصطلح « صفة » ، مثلا في « الميمر » عن ابن الله (راجع: ميامر ، ص ٩١ — ١٠٤ ، وخاصة ص ٩٧ ) . ويتبينمن سياق النص أن المؤلف يتطرق الى قضية الصفة من ناحية قابليتها للمعرفة وهوينظر الى « الاسماء ... كالسمع والحكمة والصنع وغير ذلك » من حيث « نذكرها وتبلغ الى فهمنا » أي يبرز من هذه الصفات ناحية معقوليتها التي تتجلى في اللغة . اما في نصوص اخرى فنلقى التمييز الواضح الدقيق بين « الاسم الدليل » على شيء ما وبين الشيء المدلول عليه نفسه ونرى أرسطو يستعمل المصطلح « اسم » ( to onoma ) بالمعنى الثاني مكرسا فصلا كاملا ، في كتاب « طوبيقا » لقضية « الاسماء المشتركة ، راجع عبد الرحمن بدوي ، منطق أرسطو ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨ — ١٩٥٢ ، ص ٤٩٠ الخ ، نقل أبي عثمان الدمشقي .

(٩) هذه هي الترجمة العربية للمصطلح اليوناني Analogia التي يقترحها يوسف كرم — د . مراد وهبة — يوسف شلالة : المعجم الفلسفي ، القاهرة ١٩٦٦ ، صفحة ٤٢ ، لفظة « تشكيك او مماثلة » .

(10) E. Przywara, Analogia entis, in : Lexikon für Theologie un Kirche Bd. I, 468 - 473.

(١١) ميامر ، ص ٧٥ — ٨٢ ، خاصة ص ٧٨ — ٨٠ .

(١٢) بنى برهان أبي قرة على فكرة الحركة

المحرك ، ويعود هذا التفكير الى كتاب « مابعد الطبيعة » لارسطو ، الجزء ل الذي يعرض نظرية « المحرك الذي لايتحرك » • ونجد هذا البرهان في كتاب « الايمان القويم » ليوحنا الدمشقي معلم أبي قرة ( الجزء أ : ٣ ) •

(١٣) في مجلة « المشرق ١٥ ( ١٩١٢ ) ص ٧٥٨ — ٧٧٤ ، ٨٢٥ — ٨٤٢ • ( ل• شيخو ) •

(١٤) راجع النص المستشهد به في الملاحظة رقم (٧) •

(١٥) راجع عن المماثلة بالنسبة والمماثلة بالتناسب : يوسف كرم — د • م ا د وهبة — يوسف شلالة ، نفس المرجع ، ص ٤٢ ، لفظة « تشكيك أو مماثلة » •

(١٦) ميامر : ص ٧٨ • مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين لابي الحسن الاشعري ، ص ١٠٠ — ١٥٦ ، ( في تحقيق : Ritter, Bibliotheca Islamica, ( Istanboul,1930 ).

M. Allard, Le problème des attributs divins dans la doctrine d' Al - Ash - ari et de ses Premiers grands disciples, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965, pp. 115 - 131 .

(١٧) هذا موقف أبي هذيل العلاف • راجع : مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ و ص ٤٨٥• ونجد موقفا شبيها عند ابراهيم النظام ، راجع : أحمد امين ، ضحى الاسلام ، الجزء الثالث ، بيروت ، دار الكتب العربية ، ص ٣٠ •

(١٨) احمد أمين ، نفس المرجع ، ص ٣٠ و ص ٩٨ ، نفس المرجع : Allard,

(١٩) وجدير بالذكر في هذا السياق أن ابا قرة يستعمل كلمة « الشبه » دليلا على القياس بين الاله والعالم •

(٢٠) ليست عندنا معلومات دقيقة مفصلة عن حياة ابي قرة ولا أخبار عن اتصالاته بالمعتزلة سوى الخبر عن وجوده في بغداد في آخر حياته ( سنة ٢٠١ — ٢٠٢ هـ • ) ومشاركته في حلقات المناظرة في بلاط الخليفة المأمون • ومن المحتمل أنه التقى بهذه المناسبات مع ابي الهذيل العلاف وابراهيم النظام • راجع :

J. DICK Proche - Orient Chrétien 13 ( 1963 ) 120 - 129

على ان كتاباته تدل على الفته لفكر المعتزلة واطلاعه على الفكر الديني الاسلامي عامة •

(٢١) ميامر : ص ٢٣ • أما العبارة « دبّر الايمان بالعقل » فكثيرة التواتر في هذا الميمر وغيره مع غيرها من العبارات الشبيهة • واما اسناد الايمان والمعرفة الى « النور الالهي » في « الميمر عن موت المسيح » ( ص ٤٨ ) و « انارة العقل » بالروح القدس ( في « الميمر عن ابن الله » ، ص ١٠٤ ) فيمكن أن نرى في هاتين العبارتين تأثير « ميتافيزيقا النور » وهو تيار منتشر جدا في الفكر اللاهوتي البيزنطي استنادا الى الافلاطونية المحدثة • عن المعتزلة راجع : غردة — قنواتي : نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٩٧ — ١٢٦ •

(٢٢) نجد النص الاساسي بالنسبة لتوحيد المعتزلة في كتاب ( مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ) لابي الحسن الاشعري ، ص ١٥٥ — ١٥٦ ( التحقيق ل : Ritter , Bibliotheca Islamica , Istamboul , 1930

ويرد هذا النص على عدد من المقالات النصرانية ( منها الثالوث والتأنس ) والاسلامية ( منها الحشوية والمشبهة ) • ونرى في هذا النص

كذلك « اللاهوت السلبي » الخاص بالمعتزلة وهم يقولون باستحالة معرفة الله المطلقة على الانسان • فيتضمن هذا النص انكار كل قياس بين الاله والعالم المخلوق • راجع لتحليل هذا النص وتوحيد المعتزلة :

A. N. NADER, Le système Philosophique des mutazila (Premiers penseurs le l' Islam) PP. 49 - 45. - M. ALLARD, Le problème des attributs divins dans la loctrine l' Al-Ashari et de ses premiers grands disciples, Beyrouth Imprimerie Catholique, 1965, 115 - 131 .

(٢٣) هذا موقف ابي الهذيل العلاف ، راجع : مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ ، ص ٤٨٥، ونجد موقفا مماثلا عند ابراهيم النظام ، راجع : احمد امين ، ضحى الاسلام ، الجزء الثالث ، بيروت ، دار الكتب العربية ، ص ٣٠ و ص ١٠٦•

(٢٤) احمد امين ، نفس المرجع ، ص ٣٠ و ص ٩٨ . — M. Allard نفس المرجع ، ص ١١٥ — ١٣١ .

(٢٥) يرى Nader (نفس المرجع ، ص ٦١ — ٦٣) في مفهوم المعتزلة هذا لوحدانية الله وفي رفضهم لكل قياس بين الله والانسان آثار فكر أفلاطون وارسطو ، فانا فلاطون يصف فيحواره (طيماوس) الصانع Demiourgos بأنه يخلق العالم على نموذج المثل الخالدة لا على صورته ، واما أرسطو فينكر القياس بين الاله والعالم باعتبار الاله هدفا للعالم يطمح اليه لا علة له (الفيزياء ٢٦٥ ب — آ) • اما الطرق التيادت بأرسطو وأفلاطون الى المعتزلة فمرت بالفرس الذين استقبلوا فلاسفة مدرسة أثينا وقدطردهم القيصر يوسطينيانوس (سنة ٥٢٩) ومن عدادهم Simplikios الذي كتب عند الفرس تعليقا على كتاب الفيزياء لارسطو • هذا وفي رأيي أن قضية انتقال أفكار فلسفية من نظام فكري الى نظام آخر اعقد من مقارنة نصوص فان قرابة أفكار لاتدل على تأثير وتأثر وانما على الباحث أن يشير الى الظروف التي يمر فيها اللقاء الفكري وان يبرهن على احتمال انتقال فكرة ما من فلسفة الى فلسفة أخرى • كما ان انتماء اصل بعض المعتزلة الى بلاد الفرس من جهة وتواجدالفلاسفة اليونان في بلاط ملك الفرس من جهة اخرى لايكفيلاعادة فكرالمعتزلة اللاهوتي الى افلاطون وأرسطو • ويمكننا ان نوجه هذا النقد الى الكثيرين من الباحثين • ان القضية هي قضية المبدأالمنهجي ، ولابد من (قاعدةمنهجية) لاثبات هذه العلاقات •

(٢٦) يوسف كرم — د • مراد وهبه — يوسف شلالة ، نفس المرجع ، ص ٥١ ، لفظة « تواطؤ » •

(٢٧) يوسف كرم — د • مراد وهبه — يوسف شلالة ، نفس المرجع ، ص ٥١ ، لفظة « اشتراك » •

(٢٨) هذا هو تفكير الاشعري في كتاب « رسالة كتب بها الى أهل الثغر بباب الابواب » ص ٩٣ — ٩٨ ، تحقيق:

Ilahiyat Facultesi Mecmuasi, VIII , 1928. - ALLARD,

نفس المرجع ، ص ١٩٥ — ٢٠٥ •

(٢٩) راجع : « كتاب الابانة عن اصول الديانة » ، ص ٣٩ — ٤٤ ، تحقيق : الرسائل السبع عن العقائد ، حيدر آباد ١٩٤٨— ١٣٦٧ • ALLARD, PP. 281 - 285.

(٣٠) راجع : المقالات الاولى من كتاب

( طوبيقا ) ، نقل أبي عثمان الدمشقي ، في : عبد الرحمن بدوي ، منطق أرسطو ، ص ٤٩٠ الخ •

(٣١) خاصة في حوار طيماوس

E. Przywara , Analogia Entis . München , Pustet , 1932 , S. 101 - 105 .

(٣٢) عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع ، ص ١٠٣ ــ ٣٠٦ • ــ راجع : الملاحظة رقم (٢)

R. Walzer, Aristutalis. Encyclopédie de L'Islam , Nouvelle édition , Tome I , Leyder , Paris 1960 , PP. 621 - 654 .

(٣٣) طوبيقا لارسطو ، الفصل الرابع ، في: عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع ، ص ٤٩٨ ــ ٤٩٩ ، نقل أبي عثمان الدمشقي •

(٣٤) ويجدر بنا أن نـذكر آباء الكنيسة اليونانية ولاسيما يوحنا الدمشقي فقـد قاموا بدور مهم في صياغة وتطوير المناهج اللاهوتية • وكان ابو قرة من عـداد أولئـك الذين كانوا يتتلمذون على يده في التفكير اللاهوتي • هـذا وقد اقتبس هو من يوحنا الدمشقي تمثيل ثالوث الاقانيم في الطبيعة الالهية الواحدة بصورة كثرة الاشخاص في الطبيعة الانسانية الواحدة • راجع : كتاب يوحنا الدمشقي « في الايمـان القويم » ٨/١ ، ٤/٣/ • كذلك تمثيل وحدة الطبيعتين في شخص المسيح بتركيب الطبيعـة الانسانية من الجسد والروح • راجع : كتاب يوحنا الدمشقي « في دحض مذهب الطبيعة الواحدة » •

H. A. Wolfson , The Philosophy of the Church Fathers . Vol. I : Faith , Trinity , Incarnation , Cambridge , Mass . 1956 PP. 347 - 350 .

وجدير بالذكر أن فكرة التمييز بين(الوجود المنطقي ) و ( الوجود الحقيقي الواقعي )موجودة عند يوحنا الدمشقي فهو يخصص الوجود المنطقي للطبيعة الانسانية الواحدة ( Teî Epinoiai ) في حين أنـه يقول بالوجـود الواقعي لانفراد الاشخاص ، راجع : كتاب « في الايمان القويم » ٨/١ ، ٤/٣/ • فقد رأينا ابا قرة يتبنى هذه الفكرة ولكنه يقبلها قائلا بواقعية وجود الطبيعة الانسانية الواحدة وبمنطقية وجود الاشخاص المنفـردة • ويظهر هنا تأثير النقاش مـع المعتزلـة ( القول حقيقة الصفات ) وكذلك تأثير الافلاطونية المحدثة •

(٣٥) عرف المسيحيون في المشرق العـربي فكر ديونيسيوس معرفة جيدة ، فقد نقلت آثاره عن اللغة الاغريقية الى اللغة السريانية في أوائل القرن السادس ( م ) ولقيت بعدئذ ترجمات شتى• وكانت مدرسة الرها مركز دراسة كتبه • راجع :

A.Rayez, L'influence de Dénys l'Aréopagite en Orient. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, tome III, P. 290-292.

( 36 ) R. Roques , Contemplation chez les Orientaux Chrétiens. Pseudo - Denys l'Aréopagite . Dictionnaire de Spiritualité , tome II , P. 1885 - 1911 .

(٣٧) الميمر في مـوت المسيح ، ميامر ، ص ٤٨٠ •

( 38 ) H. G. Beck , Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich , München 1959 , P. 356 .

(٣٩) من المحتمل مثلا أن هذا البحث سوف يكتشف عند ابي قرة عناصر الفكـر اللاهوتي السرياني ونحن نعلم أنه كان يجيد اللغة السريانية• ويحتل كذلك تأثره بتعليقات ( يحيى النحوي ) على مؤلفات أرسطو فقد أثرت هذه التفاسير على الدروس الارسطوطالية في دائرة المسيحية الشرقية وجدير بالذكر أن ابا قرة نفسه يذكر اطلاعه على كتب يحيى النحوي •

# ابراهيم بن أبي الدم الحموي :

## مؤرخ العصر الأيوبي الأول :

# حياته وآثاره

عدنان قيطاز

ازدهرت مدينة حماة في ظل البيت الأيوبي ازدهاراً لم يسبق له مثيل في تاريخها الطويل ، فقد استقطب الأيوبيون حولهم عدداً من رجال العلم والدين والأدب والتاريخ ، وكان تأثيرهم واضحاً على تقدم الحركة الفكرية في حماة إبان العصر الوسيط . وإن منهم من أسعده الحظ فنال قسطاً من الشهرة والخلود .. فعرفناه وأنصفناه ، وآخرين ما تزال أسماؤهم بمنأى عن الدراسة والتحقيق . وربما كان ابراهيم بن أبي الدم أكثرهم خمول ذكر ، على جلالة قدر ، وفضيلة علم ، ورجاحة أفكار وآثار . وهو الذي أنصف الناس قاضياً ومؤرخاً ، وأكرمهم محدّثاً وفقيهاً ، ومدّ رداء الفضل على كثير منهم في سماحة الأديب وحياء الكريم . فمن هو ابن أبي الدم .. ؟

هو شهاب الدين ، أبو اسحاق ، إبراهيم ابن عبد الله بن عبد المنعم بن علي بن محمد بن فاتك بن زيد بن أبي الدم . وقد اشتهر بنسبته الى جده السادس .

ويذكر ابن عماد الحنبلي أن جده الخامس هو محمد [1] وليس زيداً كما جاء في طبقات السبكي[2] ، وربما كان هذا من خطأ الناسخ ، أو توهّم ابن عماد الحنبلي ، الذي نقل عن السبكي — على الاغلب — لتشابه العبارة .

ويكتفي أبو الفداء في تاريخه [3] بنسبة ابن أبي الدم الى جدّه الثالث ملحقاً بها كلمة ( الشافعي ) .

أما حاجي خليفة [4] فيذكر ابن أبي الدم ثماني مرات باسم( ابراهيم بن عبد الله الحموي )، وقد يضيف الى نسبته ( المعروف بابن أبي الدم

الحموي ) أو ( الهمذاني الشافعي ) أو ( الهمذاني الحموي الشافعي )[٥] لأنه ولي قضاء همذان[٦]. في حين يشير المؤلف الحموي جمال الدين محمد ابن واصل [٧] ـــ وهو معاصر لابن أبي الدم ـــ الى نسبة مختصرة وهي ( ابراهيم بن عبد الله بن ابي الـدم ) .

ولـد ابراهيم بن أبي الـدم بحماة سنة ٥٨٣هـ / ١١٨٧م [٨] وهي السنة الهجرية التي تم فيهـا النصر المبين على جموع الصليبيين في معركة حطين المشهورة .

حماة بين فترتين :

فترة الملك المظفر تقي الدين عمر ٥٨٧ هـ حيث بلغت حماة أقصى اتساعها عندما ألحق بها صلاح الدين الأيوبي منبج والمعرة وكفر طاب وميّافارقين والديار الشرقية ثم اللاذقية .

وفترة الملك المظفر محمود ٦٤٢ هـ الذي انحسرت سلطته بشكل ملحوظ ، فلم يبق لحماة من تابع سوى المعـرة .

ويبدو أن ضمور نفوذ حماة وسلخ ملحقاتها عنها يكمن في الصراع السياسي على السلطة بين النفر الأيوبيين ، ومحاولات التوسع الاقليمي لكل منهم ، في زمن كانت فيه الحروب الصليبية هي الطابع المميز لتاريخ هـذه المنطقة ( على سبيل المثال : ما جرى بين الملك المنصور الأول صاحب حماة والملك الظاهر صاحب حلب سنة ٥٩٧هـ . وما جـرى بين شيركوه صاحب حمص والملك المظفر محمود صاحب حماة سنة ٦٣٥هـ ) .

ولم تخل حماة إبان تلك الفترة الزمنية من مظاهر حضارية تجلّت في العمران وبناء المدارس، كالمدرسة المظفرية المحمودية والمدرسة الطواشية والمدرسة الخاتونية ، وبناء دار السعادة . وفي ازدحام العلماء والفقهاء والنحاة والشعراء على خدمة الملك المنصور محمد حتى أربى عـددهم على مائتي معمم . بـل إن الملك المنصور نفسه كان عالماً وشاعراً ومصنفاً ، وليس غريباً أن يحب أهل العلم ويرفع منزلتهم . ولقد لجأ إليه سيف الدين الآمدي من القاهرة بعد أن نسبه علماؤها الى انحلال العقيدة ومذهب الفلاسفة فوجد في حماة الأمن والحرية وحسن المقام [٩] .

وكان أشهر من عاصرهم ابن أبي الدم في حمـاة : الشاعر الفقيه شرف الدين الأنصاري ٦٦٢هـ ، والمصنف عـلي بن محمد الموسوي المعروف بابن دفتر خـوان ٦٦٥هـ ، والفقيهـة المحـدثة صفية القرشية ٦٤٦هـ التي تفردت في زمانها بالاجازة لجماعة من أهل العلم . كما عاصر طرفـاً من حياة ابن أبي الدم مؤرخ الدولـة الأيوبية جمال الدين بن واصل الحموي ٦٩٧هـ صاحب ( مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ) .

وقـد ساعد هذا الوسط العلمي ابن أبي الدم ، فنشأ محباً للعلم وأهله ، كلفاً به . وأخذ أولياته في حمـاة ، ثم شد الرحال في طلبه على عادة أهل زمانه ، فسافر في صباه الى بغـداد ، وتفقه فيها من ابن سكينة [١٠] حتى بلغ في الفقه مرتبة عالية . ولقي الحظوة لدى الخليفة العباسي الامام الناصر لدين الله ، وخلع عليه براً وتكرمة. ويروي لنا ابن واصل في تاريخه أن ابن أبي الدم قدم الى حماة وعليه خلعة الخليفة [١١] .

ولم يلبث ابن أبي الدم في حماة غير قليل ، حتى نهد الى مصر ونزل القاهرة وسمع بها ، وحدّث في حلقات أهل العلم وبيوت أصحاب الفضل • ثم اختير ليكون قاضياً في همذان ، ونحن لا نملك أية معلومات عن إقامته فيها • ولما عاد الى ديار الشام حدّث في معظم مدنها ، واستقر به المقام في حماة • وقد ولاه صاحب حماة الملك الناصر قلج أرسلان قضاءها في فترة حكمه الممتدة بين عامي ٦١٧ ــ ٦٢٦هـ ، وعكف فيها على التأليف في الفقه والحديث والقضاء والتاريخ ، وكانت مطارحاته في الفتوى موضع اهتمام طائفة من أهل العلم أمثال الرافعي [١٢] وابن الرفعة[١٣] والسبكي[١٤] وأبيه تقي الدين•• وأضرابهم • وقد ذكر السبكي طرفاً منها في طبقاته [١٥] •

وفي أيامه الأخيرة ندبه الملك المنصور الثاني صاحب حماة مع الشيخ تاج الدين أحمد بن محمد في رسلية ( رسالة ) الى خليفة بغداد المستعصم بالله مع تقدمة ( هدية ) • وتعد هذه الرسلية والتقدمة بمثابة تقديم الولاء والطاعة للخليفة العباسي الجديد •• وطمعاً بالخلعة • لكن ابن أبي الدم مرض في المعرة ، ولم يكمل سفارته الى بغداد [١٦] ومات سنة ٦٤٢هـ / ١٢٤٤م باتفاق جميع الروايات •

كان ابراهيم ابن أبي الدم عالماً فاضلاً ، ومؤرخاً بحاثة ، ومحدثاً فقيهاً ، كما كان أديباً شاعراً ، ولكني لم أعثر على شيء من منظوماته • وقد ذكر ابن عماد الحنبلي أنه ( كان إماماً في مذهب الشافعي ، عالماً بالتاريخ ، له نظم ونثر [١٧] وقال الذهبي ( وتصانيفه تدل على فضله ) [١٨]

وقال ابن واصل الحموي ( وكان فاضلاً متفنناً في المذاهب والأدب والتاريخ )[١٩] وقال الدكتور محمد مصطفى الزحيلي ( إنه يمثل الذروة في المذهب الشافعي من جهة ، وفي الفقه الاسلامي من جهة أخرى ) [٢٠] •

### آثار بن ابي الدم

ترك ابراهيم ابن أبي الدم مجموعة من الآثار العلمية في الحديث والفقه والقضاء والتاريخ ، وقد تحققت صحة نسبته إليه معتمداً على عدد من المصادر العربية ، فوجدت أنها لم تزل مخطوطة ، ومعظمها في حكم المفقود ، ولم يطبع منها سوى ( أدب القضاء ) • وهذه المؤلفات هي :

١ ــ التاريخ المظفري :

وهو من أجلّ الكتب التي صنفها ابن أبي الدم ، وقد ذكر الدكتور جمال الدين الشيال في مقدمة كتاب ( مفرج الكروب ) لابن واصل الحموي أن التاريخ المظفري هو تأريخ لصدر الدولة الأيوبية ، غير أنه لم يذكر ما إذا كان ابن واصل قد نقل عنه أم لا ، علماً بأن ابن واصل كتب تاريخه سنة ٦٧١هـ أي بعد وفاة ابن أبي الدم بحوالي ثلاثين سنة •

وتبرز أهمية التاريخ المظفري وقيمته العلمية أمام الباحثين ، لأن صاحبه كان شاهد عصر ، وراصداً لأحداثه ، ومدوناً لأخباره عن كثب • ومن هنا ترتفع منزلة ابن أبي الدم كمؤرخ للعصر الأيوبي الأول • وقد اعتمد عليه أبو الفداء وكان أحد مصادره الأساسية ، وقال عنه ( إن التاريخ المظفري يختص بالملة الاسلامية في نحو

ست مجلدات ) [٢١] ويسميه أبو الفداء في مكان آخر من تاريخه ( التاريخ الكبير المظفري ) [٢٢]. ويستخدم حاجي خليفة [٢٣] عبارة أبي الفداء نفسها . كما يذكره ابن عماد الحنبلي [٢٤] – نقلاً عن الذهبي – باسم ( التاريخ الكبير المظفري ) أما اسماعيل باشا البغدادي [٢٥] وجورجي زيدان [٢٦] وخير الدين الزركلي [٢٧] والدكتور جمال الدين الشيال [٢٨] – وهم مؤرخون معاصرون – فيذكرون الكتاب باسم ( التاريخ المظفري ) .

والتاريخ المظفري هو غير كتاب ( المظفري في التاريخ ) المنسوب الى المظفر بالله أبي بكر محمد بن عبد الله بن مسلمة التجيبي ، وقد توهم حاجي خليفة [٢٩] فعزاه للمظفر التجيبي نقلاً عن ابن خلكان .

ولقد عدت الى وفيات الأعيان [٣٠] فوجدت أن عبارة ابن خلكان في ترجمة يوسف بن تاشفين لا توحي بأن ( التاريخ المظفري ) هو كتاب ( المظفري في التاريخ ) وإن تقاربت الاسماء . والملحوظ أن حاجي خليفة أدرك أن الأمر اختلط عليه فختم مقولته عن التاريخ المظفري بعبارة الشك ( ولعله اثنان ) .

ويذكر لنا جورجي زيدان [٣١] وخير الدين الزركلي [٣٢] أن ابن أبي الدم قد ألف تاريخه باسم المظفر أمير ميّافارقين ، وهما يقصدان المظفر غازي بن أبي بكر بن أيوب ، وليس المظفر محمود بن الملك المنصور محمد صاحب حماة . أما المؤرخ الحموي المعاصر أحمد قدري الكيلاني [٣٣] فيقول ( وابن الدم بتصنيفه التاريخ المظفري خدم الملك المظفر الثاني تقي الدين محمود بن الملك المنصور الأول محمد ) وعبارة المؤرخ الكيلاني هي الصواب وفيها فصل الخطاب .

ويشير صاحب الأعلام في المستدرك الأول [٣٤] الى أن التاريخ المظفري منه جزء مخطوط في ١٩٧ ورقة ، كما يشير في المستدرك الثاني الى أن التاريخ المظفري بدأه من الهجرة الى سنة ٦٤٢هـ ، وفي خزانة الاسكندرية مخطوطة في مجلد واحد من الهجرة الى سنة ٦٢٧ هـ وضاعت بقيته [٣٥] . في حين يذكر المؤرخ الكيلاني – بعد زيارته لمكتبة بلدية الاسكندرية عام ١٩٥٠ – أنه اطلع على مخطوط التاريخ المظفري رقم ١٢٩٢ب وهي ٢٤٣ صفحة – أي ١٢٢ ورقة – ويرى أن هذا التاريخ مختصر ، مستدلاً على ما ورد في أول المخطوط ( وجعلته تاريخاً إسلامياً ، أبتدىء فيه بعون الله بذكر المصطفى صلوات الله عليه وآله وسلامه ، وذكر نسبه وسيرته من ابتداء نشوئه والى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، ثم أنشأت بعد ذلك ذكر الخلفاء خليفة خليفة على سياق السنين الهجرية ، وأذكر في ولاية كل خليفة من كان في زمنه من العلماء والفضلاء ، والمستحسن من أخبارهم وما جرياتهم على سبيل الاختصار ، وأختم ذلك كله بذكر ولاية مولانا السلطان المظفر أعز الله أنصاره ونصره ، ورفع في الدنيا والآخرة قدره ) .

وإني أرجح أن هذا التاريخ هو ( تاريخ ابن أبي الدم ) الآتي ذكره ، وليس ( التاريخ

الكبير المظفري ) • ويؤيد ذلك ماجاء في الصفحة ٣٣٣ من المخطوط المذكور آنفاً كما نقله لنا المؤرخ الكيلاني ( وقد سقناأخباره جملاً في التاريخ الكبير ، وهذا المختصر لا يليق به التطويل ) •

ويذكر الدكتور سهيل زكار أنه وقف على عدد من نسخه الخطية ، ويشير الى وجود نسخة مصورة عن مخطوط البودليان لديه • ويرى أن تاريخ ابن أبي الدم يعرف أحياناً باسم التاريخ المظفري [٣٦] • غير أني أميل الى القول بأن التاريخ الكبير المظفري مخطوط ولكنه مجهول المكان • ويبدو أنه كان معروفاً في القرن السابع عشر بدليل أن الايطاليين ترجموا منه القسم المختص بتاريخ صقلية وطبع في بالرم سنة ١٦٥٠ [٣٧] •

## ٢ ـ تاريخ ابن أبي الدم

يذكر السبكي في طبقاته [٣٨] أن لابن أبي الدم تاريخه ، ولم يسمّه لنا ، وربما كان يعني التاريخ المظفري • بينما يذكر حاجي خليفة [٣٩] تاريخ ابن أبي الدم بهذه التسمية ، ثم يأتي على ذكر التاريخ المظفري كما مر معنا سابقاً • ومن الواضح أن هذا التاريخ هو غير التاريخ المظفري • أما ابن عماد الحنبلي [٤٠] فيذكر كتاباً في التاريخ والفرق الاسلامية لابن أبي الدم ، ولا أدري إن كان يقصد كتاباً أو كتابين • ومثله فعل عمر رضا كحالة في معجمه [٤١] ولكن كحالة عاد وذكر تاريخ ابن أبي الدم بين كتب التاريخ العام في كتابه ( التاريخ والجغرافية في العصور الاسلامية ) [٤٢] وبطبيعة الحال فهو لا يعني التاريخ المظفري الذي سبق وأن عرض لذكره ، وانما يعني تاريخاً آخر على وجه التحقيق • ويصف جورجي زيدان [٤٣] تاريخ ابن أبي الدم بقوله ( إن هذا التاريخ معروف بتاريخ ابن أبي الدم ، ويشتمل على تاريخ الاسلام الى سنة ٦٢٨هـ ، وفي أوكسفورد نسخة منه ) • وهذه النسخة ـ كما يبدو لي ـ هي نسخة ثانية من نسخة مكتبة الاسكندرية التي ألمعنا إليها قبل قليل •

## ٣ ـ الفرق الاسلامية

ذكره حاجي خليفة [٤٤] مرتين ، نسبه في الأولى الى ابن أبي الدم ابراهيم بن عبد الله الهمذاني الشافعي ، وجاء في الثانية قوله ( وصنف القاضي شهاب الدين أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله بن أبي الدم •• كتاباً في الفرق الاسلامية ) • كما أتى على ذكره الأسنوي في طبقاته [٤٥] وابن عماد الحنبلي [٤٦] وعمر رضا كحالة في معجمه [٤٧] والبغدادي في هدية العارفين [٤٨] •

## ٤ ـ شرح مشكل الوسيط

قام ابراهيم ابن أبي الدم بشرح الوسيط في الفروع للامام أبي حامد الغزالي ، والوسيط هو أحد الكتب الخمسة المتداولة لدى أتباع الإمام الشافعي ، وقد شرحه كثيرون قبل ابن أبي الدم وبعده ، أتى على ذكرهم جميعاً حاجي خليفة [٤٩] ويقول ( وابن أبي الدم شرحه في نحو حجم الوسيط مرتين •• شرح مشكله • وهو شرح مشتمل على نكت غريبة ) • وقد ذكر الشرح السبكي في طبقاته [٥٠] والصابوني في

تاريخه [٥١] باسم ( شرح الوسيط ) . وذكره الأسنوي [٥٢] وابن عماد الحنبلي [٥٣] وعمر رضا كحالة[٥٤] باسم ( شرح مشكل الوسيط ). بينما يذكره البغدادي [٥٥] باسم( إيضاح الأغاليط الموجودة في الوسيط ) وربما كان هذا الايضاح كتاباً آخر غير شرح مشكل الوسيط .

### ٥ ـ ادب القضاء

ذكر السبكي [٥٦] والأسنوي [٥٧] في طبقاتهما كتاب أدب القضاء لابن أبي الدم . أما حاجي خليفة [٥٨] فقد أورد الكتب المؤلفة في أدب القاضي على مذهب الشافعي ، وذكر منها كتاب ابن أبي الدم دون تسميته . ويسميه ابن عماد الحنبلي [٥٩] ( أدب القاضي ) والصابوني في تاريخه [٦٠] ( أدب القضاة ) والبغدادي [٦١] ( أدب القاضي على مذهب الشافعي ) ومثله ذكر صاحب الاعلام [٦٢] . وقد حقق هذا الكتاب الدكتور محمد مصطفى الزحيلي وصدر مؤخراً عن مجمع اللغة العربية بدمشق بعنوان ( كتاب أدب القضاء وهو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات ) .

### ٦ ـ فتاوى ابن ابي الدم

وهو مجموعة فتاوى أفتى بها ابن أبي الدم . وقد ذكرها حاجي خليفة [٦٣] كما ذكرها البغدادي [٦٤] باسم ( الفتاوى ) . ولم يشر السبكي في طبقاته اليها عندما ترجم لابن أبي الدم ، غير أنه ذكر شاهداً للخلاف الذي حكاه ابن أبي الدم حول الشهادة بالاستفاضة [٦٥] . مما يرجح لدينا أن هذه الفتاوى كانت متداولة على ألسنة العلماء في عصر السبكي [٦٦] ، أي في القرن الثامن الهجري .

### ٧ ـ تدقيق العناية في تحقيق الرواية :

تدور مباحث الكتاب ـ كما يدل عليه اسمه ـ حول مصطلح الحديث وتحقيق الرواية سنداً ومتناً ، وقد ذكره صاحب الاعلام [٦٧] وصاحب معجم المؤلفين [٦٨] والكتاب مخطوط ، وفي الجزائر نسخة منه [٦٩] .

### ٨ ـ شرح الوسائل للغزالي في الفروع

ذكره البغدادي في هدية العارفين [٧٠] ولم نقف له على ذكر في أي مرجع وقعنا عليه ، كما لم نجد للغزالي كتاباً يحمل اسم ( الوسائل في الفروع ) ، ومن المرجح أن الأمر التبس على صاحب هدية العارفين فظن أن كتاب ( الوسائل في الفروع ) هو غير كتاب( الوسيط في الفروع ) الذي شرحه ابن أبي الدم ، وقد أتينا على ذكره آنفاً .

★ ★ ★

تلكم هي مؤلفات ابراهيم ابن أبي الدم مؤرخ حماة وقاضيها ، ولنا أمل بالمحققين والدارسين أن ينهدوا للبحث عن آثار هذا العالم المؤرخ ، والعمل على تحقيقها . لقد أنصفه الغرب فترجم من تاريخه الى الايطالية القسم المختص بتاريخ صقلية قبل ثلاثة قرون أو يزيد .. ونحن ما نزال نجر ذيل الإغضاء أو النسيان ، فما أشقانا .

## حواشي البحث

١ - شذرات الذهب : ٢١٣/٥

٢ - طبقات الشافعية الكبرى : ٤٥/١

٣ - المختصر في اخبار البشر : ٨١/٣

٤ - كشف الظنون : ٤٧ - ٢٧٦ - ٣٠٥ - ١٢١٨ - ١٢٥٥ - ١٤٦٦ - ٢٠٠٨

٥ - يذكر صاحب كشف الظنون ( الهمذاني ) بالدال المهملة انظر : ١٢٥٥ - ٢٠٠٨

٦ - وللدكتور محمد مصطفى الزحيلي رأي مخالف أورده في مقدمة كتاب ادب القضاء ، فقد نفى ولاية ابن أبي الدم قضاء همَذان ، وقال بخطأ رواية ابن عماد الحنبلي في شذرات الذهب ، ويرى ان نسبة ابن ابي الدم الى قبيلة همدان اليمانية وليس الى بلدة همَذان الفارسية . ومناقشة الدكتور الزحيلي شكلية ذات وجه واحد في افتراض الخطأ . وفي يقيني ان خطأ ابن عماد الحنبلي يمكن تصور وقوعه في اثناء النسخ ، فابن عماد نقل لفظة ( همَذان ) عن معجم الذهبي بالدال المهملة وليس المعجمة ، وكذلك فعل الاسنوي في طبقاته ، وقد تكون هي كذلك ، ثم ضبطها باسكان الميم وليس بفتحها ، مما ادى الى وقوع الالتباس بين **همدان وهمذان** . ويؤيد ما ذهبنا اليه وجود ترجمة فارسية لابن أبي الدم وقف عليها الدكتور سهيل زكار ، وثانياً : ان حماة لم تكن موطن القبائل اليمانية في الماضي بخلاف حمص ، ولم يسكنها أو يجاورها اية قبيلة يمانية ( انظر مجلة المعرفة السورية - العدد ١٥٤ مقال الدكتور سهيل زكار ص ٥٣ ومقال الاستاذ إحسان العظم ص ١٧٠ ) ولذلك انعدمت في حماة النزاعات بين القيسية واليمانية . وعلى ضوء ما تقدم فان ابن ابي الدم همَذاني نسبة الى بلدة همذان الفارسية - وقد ولي قضاءها كما قال ابن عماد الحنبلي - وليس همدانياً نسبة الى قبيلة همدان اليمانية كما ذكر الدكتور الزحيلي .

٧ - مفرج الكروب : ١٧٤/٤

٨ - طبقات السبكي : ٤٥/١ ، طبقات الاسنوي : ورقة ٦٩

٩ - مفرج الكروب : ٧٨/٤ ، المختصر في اخبار البشر : ١٢٥/٣

١٠ - هو أبو احمد عبد الوهاب بن علي بن عبيد الله البغدادي المعروف بابن سكينة المتوفى ٦٠٩هـ ( طبقات الاسنوي ) .

١١ - مفرج الكروب : ١٧٤/٤

١٢ - الرافعي هو أبو القاسم إمام الدين عبد الكريم بن محمد القزويني المتوفى ٦٢٤ هـ ( طبقات الاسنوي ) .

١٣ - ابن الرفعة هو أبو العباس احمد بن محمد ابن علي بن مرتضيع الانصاري الملقب نجم الدين المعروف بابن الرفعة ، توفي ٧١٠ هـ ( طبقات الاسنوي )

١٤ - السبكي هو تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية الكبرى . توفي ٧٧١هـ ( طبقات السبكي )

١٥ - طبقات الشافعية الكبرى : ٤٧/١

١٦ - المختصر في اخبار البشر : ٨١/٣

١٧ - شذرات الذهب : ٢١٣/٥

١٨ - المرجع السابق

١٩ - مفرج الكروب : ١٧٤/٤

٢٠ - مقدمة كتاب ادب القضاء

٢١ - المختصر في أخبار البشر : ٣/١

٢٢ - المرجع السابق : ٨١/٣

٢٣ - كشف الظنون : ٣٠٥

٢٤ - شذرات الذهب ٢١٣/٥

٢٥ - هدية العارفين : ١١/١

٢٦ - تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣

٢٧ - الاعلام : ٤٢/١

٢٨ - مقدمة كتاب مفرج الكروب لابن واصل - الجزء الأول

٢٩ - كشف الظنون : ١٧٢٢

٣٠ - وفيات الاعيان : ٥٥٠/٢

٣١ - تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣

٣٢ ـ الاعـلام : ٤٢/١
٣٣ ـ مجـلة الرائد العـربي ـ العـدد الرابع ـ السنة الأولى ( انظر مقـال : حماة في عهد الأيوبيين ٣ )
٣٤ ـ انظر : ٨
٣٥ ـ انظر : ٧
٣٦ ـ مختارات مـن كتابات المؤرخين العـرب : ١٧٩ ، مجـلة المعرفة السورية العدد ١٥٤ انظر : ٥٣
٣٧ ـ تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣
٣٨ ـ طبقات الشافعية الكبرى : ٤٧/١
٣٩ ـ كشف الظنون : ٢٧٦/١
٤٠ ـ شذرات الذهب : ٢١٣/٥
٤١ ـ معجم المؤلفين : ٥٣/١
٤٢ ـ انظر : ٥٩ و ١٠١
٤٣ ـ تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣
٤٤ ـ كشف الظنون : ١٢٥٥ ـ ١٤٤٦
٤٥ ـ طبقات الشافعية : الورقة ٦٩
٤٦ ـ شذرات الذهب : ٢١٣/٥
٤٧ ـ معجم المؤلفين : ٥٣/١
٤٨ ـ انظر : ١١/١
٤٩ ـ كشف الظنون : ٢٠٠٨
٥٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى : ٤٧/١
٥١ ـ تاريخ حماة : ١٣٦
٥٢ ـ طبقات الشافعية : الورقة ٦٩
٥٣ ـ شذرات الذهب : ٢١٣/٥
٥٤ ـ معجم المؤلفين : ٥٣/١
٥٥ ـ هـدية العارفين : ١١/١
٥٦ ـ طبقات الشافعية الكبرى : ٤٧/١
٥٧ ـ طبقات الشافعية : الورقة ٦٩
٥٨ ـ كشف الظنون : ٤٧

٥٩ ـ شذرات الذهب : ٢١٣/٥
٦٠ ـ تاريخ حماة : ١٣٦
٦١ ـ هـدية العارفين : ١١/١
٦٢ ـ الاعـلام : ٤٢/١
٦٣ ـ كشف الظنون : ١٢١٨
٦٤ ـ هـدية العارفين : ١١/١

٦٥ ـ من امثلة الشهادة بالاستفاضة ما ذكره ابو الفداء في اخبار سنة ٦٥٩هـ انه : قدم الى مصر جماعة من العـرب ومعهم شخص أسود اللون اسمه احمـد ، زعموا انه ابن الامام الظاهر بالله محمـد بن الامـام الناصر ، وانه خـرج من دار الخلافة ببغداد لما ملكها التتر ، فعقد الملك الظاهر بيبرس مجلساً حضر فيه جماعة من الاكابر منهم الشيخ عـز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام والقاضي تاج الدين عبد الوهاب بن خلف المعروف بابن بنت الأعز ، فشهد أولئك العرب أن هـذا الشخص المذكور هو ابن الامام الناصر ، فيكون عم المستعصم . واقام القاضي جماعة من الشهود اجتمعوا بأولئك العـرب وسمعوا شهادتهم ، ثم شـهدوا بالنسب بحـكم الاستفاضة . فاثبت القاضي تاج الدين نسب أحمد المذكور ، ولقب المستنصر بالله ابا القاسم أحمـد بن الظاهر بالله محمـد ، وبايعه الملك الظاهر والناس بالخلافـة ( ٢١٢/٣ )

ومما قيل في مسائل الشهادة بالاستفاضة قول ابراهيم بن اسحاق المعروف بابن أبي الفداء العينوسي ٨٦٤ هـ :

افهـم مسائل سـتة واشهد بهـا
مـن غـير رؤياها وغـير وقـوف
نسب وموت والولاد وناكـح
وولايـة القـاضي واصل وقوف
( الضوء اللامع ٣١/١ )

٦٦ ـ طبقات الشافعية الكبرى : ٤٧/١
٦٧ ـ الاعـلام : ٤٢/١
٦٨ ـ معجم المؤلفين : ٥٣/١
٦٩ ـ تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣
٧٠ ـ هـدية العارفين : ١١/١

## مراجع البحث


١ - الاعلام : خير الدين الزركلي - الطبعة الثانية

٢ - تاريخ حماة : الشيخ احمد الصابوني - الطبعة الثانية - حماة ١٩٥٦

٣ - تاريخ آداب اللغة العربية : جورجي زيدان - طبعة دار الهلال ١٩٥٧

٤ - تتمة المختصر في اخبار البشر ( تاريخ ابن الوردي ) : زين الدين عمر بن الوردي - تحقيق احمد رفعت البدراوي - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٧٠

٥ - شذرات الذهب في اخبار من ذهب : ابن عماد الحنبلي - مصر ١٣٥١هـ

٦ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع : شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي - القاهرة ١٣٥٣ هـ

٧ - طبقات الشافعية الكبرى : عبد الوهاب السبكي - الطبعة الأولى

٨ - طبقات الشافعية : جمال الدين الاسنوي - مخطوط رقم ١٣٠ ( المركز الثقافي العربي بحماة )

٩ - كتاب أدب القضاء : ابراهيم ابن ابي الدم - تحقيق الدكتور محمد مصطفى الزحيلي - مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٥

١٠ - كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون : مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة - الطبعة الثالثة - طهران ١٣٧٨هـ

١١ - مختارات من كتابات المؤرخين : الدكتور سهيل زكار - دار الفكر

١٢ - المختصر في اخبار البشر : للملك المؤيد عماد الدين اسماعيل ابي الفداء - الطبعة المصورة - دار المعرفة - بيروت

١٣ - مستدرك الاعلام - الجزء العاشر : خير الدين الزركلي - الطبعة الثانية

١٤ - المستدرك الثاني : خير الدين الزركلي - طبعة عام ١٩٧٠

١٥ - معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة - دمشق ١٩٥٧

١٦ - مفرج الكروب في اخبار بني أيوب ، ابن واصل الحموي - تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال - القاهرة ١٩٥٣ ( الجزء الأول )

١٧ - مفرج الكروب في اخبار بني أيوب : ابن واصل الحموي - تحقيق الدكتور حسنين محمد ربيع ورفيقه - وزارة الثقافة والاعلام - القاهرة ١٩٧٢ ( الجزء الرابع )

١٨ - وفيات الأعيان : ابن خلكان - الطبعة المصرية ١٢٧٥هـ

١٩ - هدية العارفين : اسماعيل باشا البغدادي - استانبول ١٩٥١


### الدوريات


١ - مجلة الرائد العربي ( حماة ) العدد الرابع - السنة الأولى ١٩٥٥

٢ - مجلة المعرفة ( دمشق ) العدد ( ١٥٤ ) كانون الاول ١٩٧٤

# أوجه القياس والسماع في حذف الجار

صلاح الدين الزعبلاوي

هذا بحث طريف قلّ من عقد عليه فصلاً برأسه ، فبسط القول فيه وأوضحه ونبه على مشكله ، بل عرض لباديه وخافيه وحاول إدراكه واستكماله . ذلك على كثرة ما يمرّ بالكتاب من شواهده ، واستفاضة ما يقع لهم من شواهده ، ويتفق من مواضعه . وعلى شدّة الحاجة إلى تخفيف الكلفة على القارىء في تيسيره وتحصيله .

قال ابن جني في سر صناعة الإعراب (١/٢٧١) : «إعلم أن الحروف لايليق بها الزيادة ولا الحذف وأن أعدل أحوالها أن تستعمل غير مزيدة ولا محذوفة . وأما وجه القياس في امتناع حذفها ، فمن قِبَل أن الغرض في الحروف إنما هو الاختصار . ألا ترى أنك إذا قلت ما قام زيد فقد نابت – ما – عن النفي . وإذا قلت هل قام زيد ، فقد نابت – هل – عن أستفهم . فوقوع الحرف مقام الفعل وفاعله غاية الاختصار . فلو ذهبت تحذف الحرف تخفيفاً لأفرطت في الإيجاز ، ولأن اختصار المختصر إجحاف به ..»

وقال في موضع آخر (١/١٤١) : «فقولك المال لزيد تقديره المال حاصل أو كائن لزيد ، وكذلك زيد في الدار إنما تقديره زيد مستقرّ في الدار ، ومحمد من الكرام أي محمد حاصل من الكرام أو كائن من الكرام» .

وأكد ابن جني هذا في الخصائص فقال (٢/٢٧٣) : «أخبرنا أبو علي رحمه الله ، قال قال أبو بكر : حذف الحروف ليس بالقياس . قال : وذلك أن الحروف إنما دخلت الكلام لضرب من الاختصار ، فلو ذهبت تحذفها لكنت مختصراً

لها هي أيضاً ، واختصار المختصر إجحـاف » ، وقال : « وإذا قلت أمسكت بالحبل فقد نابت الباء عن قولك أمسكته مباشراً له ، وملاصقـة يدي له • وإذا قلت أكلت من الطعام ، فقـد نابت ــ من ــ عن البعض ، أي أكلـت بعض الطعام ، وكذلك بقيـة ما لم تسمّه » • وقال ( ٢/٢٩٠ ) : « هذا هو القياس ألاّ يجوز حذف الحروف ولا زيادتها • ومع ذلك فقـد حُذفت تارة وزيدت أخرى •• » •

ويكاد ينعقد الإجماع على أن حذف الجار موقوف على السماع ، إلاّ في مواضع يسيرة • « ثم إن كان المجرور غير أنّ وأن ، لم يجـز حـذف حروف الجـرّ إلاّ سماعاً عنـد أمن اللبس » • وقال أبو البقـاء صاحب الكليات ( ٣٢٥ ) : « وإذا تعدّى الفعل بحرف الجرّ لم يجز حذفه إلاّ إذا كان المجرور ــ أنّ وأن ــ المصدريّتين• فحذفه إذاً جائز فيهما باطّراد ، فلا يجوز حذفه في غيرهما إلاّ سماعاً » ، وأكـد هذا فقال ( ٤٢٧ ) : « حذف حرف الجرّ قياس مع ــ أنّ وأن ــ شاذ كثيراً مـع غيرهما » • فإذا استقرّ هذا واطمأن فإن العرب قد حذفت الجار في مواطن بعضها قياسي وبعضها سماعي • فأما القياسي فحذف الجار قبل ( أنّ وأن ) ، وحذفه بالتضمين ، تضمين فعل لازم معنى فعل متعـدّ وإنزاله منزلته • وأمـا السماعي ففي موضعين أيضاً ، فيما أسموه الحذف والإيصال ، وما عُرف بنزع الخافض أو إسقاطه •

أما حذف الجار قبل ( أنّ وأن ) فقد نصّ علىقياسه الزمخشري في المفصّل (٨/٥٠)، قال : « وتحذف حروف الجرّ مع ــ أنّ وأن ــ كثيراً مستمرّاً » كما أكّده ابن هشام في المغني فقال : ( ٢/١٦٥ ) : « وحذف الجار يكثر ويطّرد مع أنّ وأن » •

وتفصيل ذلك وبيانه أن الجار يحذف قبل ( أنّ ) المفتوحة مشدّدة ومخففة ، وقبل ( أن ) الخفيفة موصولة بالمضارع أو الماضي • وهـو لا يتعداهما الى ( إنّ ) المكسورة لأنها لا تقـع إلاّ مبتدأة أو في حكم ذلك ، فلا يتقدّمها جار • قال الخليل فيما رواه الليث كما جاء في اللسان ( وإذا كانت مبتدأة ليس قبلها شيء يُعتمـد عليه أو كانت مستأنفة بعد كلام قديم ومضى ، أو جاءت بعدها لام مؤكدة يعتمد عليها ، كسرت الألف ، وفيما عدا ذلك تنصب الألف ) •

فأنت تقول في ( أنّ ) المفتوحة المشدّدة التي تقع مـع صلتها موقع الاسم الواحد ، في تأويل المصدر : ( لا شك أنك عالم ، ولا بد أنك ذاهب ، ولا محالة أنك آتٍ ) وأصل الكلام لو قلته على المصدر : ( لا شكّ في علمك ولا بُدّ من ذهابك ولا محالة من إتيانك ) ، فظهر بذلك أنك حذفت الجار قبل ( أنّ ) • وكذلك قولك ( لا جرم أنك عظيم ) ، قال الكوفيون في قـوله تعالى ، لا جرَمَ أنّ لهم النار ــ النحل / ٢٦ ، جـرم اسم لا وهو بمعنى لا بدّ ولا محـالة ، وأنّ ، على تقدير من ، أي لا جَرَمَ من أنّ لهم النار ، كما فصّله ( الجنى الداني ) للمرادي•

وأنت إذا قلت ( أحلف بالله أنك صادق ) بفتح ــ أنّ ــ كان التقدير على حذف ــ على ــ المتعلقة بفعل القسم ، أما إذا كسرت ــ ان ــ

فعلى أنها جواب القسم ، كما في ( الجنى الداني )٠

وتخفف ( أنّ ) هذه وتقع موقع العلم أو اليقين أو الظن الغالب فتدخل على جملة فعلية أو اسمية فلا يتغير حكم الحذف قبلها ٠ تقول : ( بشّرني فلان أنْ قد نجا صاحبي ) و ( دريت أن ستتم عمارة المسجد هذا العام ) ، بحذف الباء في كل منهما، كما تقول في التشهد : ( أشهد أنْ لا إله إلاّ الله ، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله ) بحذف الباء عند من قال ببقاء الفعل على تعديته بالباء ، ولو أنْ معناه ( أعلم ) كما جاء في مفردات الراغب ٠

أما ( أنْ ) الخفيفة المصدرية فالحذف قبلها في المضارع كثير ٠ ففي التنزيل ( والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين ــ الشعراء / ٨٢ ) ، وفيه ( ولا جُناح عليه أن يطّوّف بهما ــ البقرة / ١٥٨ ) ، وكلاهما على حذف ( في ) ٠ وأمّا مثال حذف الجار قبل ( أنْ ) هذه إذا دخلت على ماضٍ ، فقوله تعالى ( بل عجبوا أنْ جاءهم منذر منهم ــ ص / ٤ ) بحذف اللام أو من ، وقوله تعالى ( عبس وتولّى أن جاءه الأعمى ــ عبس / ١ ) ، قال الزمخشري في كشافه ( ومعنى عبس لأن جاءه الأعمى أو أعرض لذلك ) ، وعلى ذلك أكثر النحويين ٠ قال سيبويه ( الجملة في تأويل المصدر، فمحله القريب مجرور باللام المقدّرة ، ومحلّه البعيد منصوب مفعول له ٠٠ ) كما جاء في معرب الإظهار ( ٤٦ )٠ وأن الخفيفة ها هنا تفيد وقوع المصدر في الماضي ، كما هو واضح في الآيتين ٠

ومما يتصل بحذف الجار قبل ( أن ) الخفيفة المصدرية في المضارع ، قول المرزوقي في شرح ديوان الحماسة ( ٢٢٤ ) : « يقال طمع فلان في كذا طمعاً وطماعية ومطمعاً ٠ وأوصل الفعل بنفسه من دون ــ في ــ لأنّ ــ أنْ ــ الخفيفة والشديدة إذا اتصل بها حرف الجر ، حسن حذفها لطول الكلام بها ٠ تقول أنا راغب في أن ألقاك ، وطامع في أن يحسن زيد إليك ، وحريص على أن أصلك ٠ ولو قلت أنا راغب أن ألقاك وطامع أن يحسن زيد إليك وحريص أن أصلك ، لجاز ٠ ولو جعلت مكان ــ أن ــ المصدر فقلت : أنا راغب في لقائك وطامع في إحسان زيد إليك وحريص على صلتك ، لم يجز حذف حرف الجر ٠ لا تقول : أنا راغب لقاءك وطامع إحسانه إليك وحريص صلتك ٠ لأن ما كان يطول الكلام به لم يحصل » ٠ وكلام المرزوقي هذا واضح ظاهر الاستقامة ، ولو أنّ قولك ( أنا راغب لقاءك ) صحيح ، حملاً على ( رغبت الأمر ) ، وهو لغة في ( رغبت في الأمر )٠

وقال الشاعر :

إذا الكماة تنحّوا أن ينالهم
حدّ الظبات وصلناها بأيدينا

فقال المرزوقي في شرح الحماسة ( ١٠٩ ) : « وقوله تنحّوا أن ينالهم أي تنحّوا من أن ينالهم ومخافة أن ينالهم٠فلما حذف ــ من ــ ٠٠ وصل الفعل فعمل ٠ وعلى هذا قولهم : تحصّن فلان أن يُطلب ، أو قوله تعالى : يبين الله لكم أن تضلّوا ــ النساء / ١٧٥ » ٠

أقول قد ذهب الأئمة في تخريج هذه الآية ثلاثة مذاهب ٠ الأول : على تقدير يبيّن لكم

ضلالكم ، والثاني : يبيّن لكم الحق مخافة أن تضلوا ، والثالث : لئلا تضلّوا ، وهذا الأخير قد ذهب إليه الكوفيّون . وقد فصّل المسألة أبو البقـاء في إعراب القرآن ، والبيضاوي في تفسيره . وعندي أن هناك وجهاً سائغاً في طرائق العربية ، شائعاً في تصرف كلامهم ، هو أن يُحمل القول على المعنى بتضمين ( يبيّن ) معنى( يحذّر) على تقدير ( يبين لكم الحق محذراً أن تضلّوا ) فلا تتعرفوا ما شُرع . فيكون الكلام على حذف ( من ) قبل ( أن ) . وهكذا خُرِّج قوله تعالى ( ويمسك السماء أنْ تقع على الأرض ــ الحج / ٦٥ ) على حذف ( من ) قبل ( أن ) أو حذف مضاف تقديره ــ كراهة ــ كما جاء في البيضاوي .

هذا وقد عرض الأستاذ محمد العدناني فيما يُمهِّد لكتابه ( عثرات الأدباء ) في مجـلة الأديب ، لقول القائل ( لا بد لفلسطين أن تعود الى أصحابها ) فاستصوب فيه حذف ــ من ــ قبل ــ أن ــ وقال : ( أما إذا جاء المصدر صريحاً فإننا مضطرون الى إعادة حرف الجرّ نحو : لا بد لفلسطين من العودة الى أصحابها ) . ولا غرو في هذا ولا ملام . لكن العجب أن يقول ( وممن ذكر جملة لا بد من كذا ، الصحاح ومقاييس اللغة والمختار واللسان والمصباح والتاج ... وزاد محيط المحيط جملة أخرى هي لا بدّ أن يكون كذا ) !! ولست أدري ما حاجة الأستاذ الى نصّ معجمي يحتكم إليـه في صحة هـذا الحـذف ويستظهر به على سداد قول القائل ( لا بدّ أن يكـون ) إذا كان يعلم أن حـذف الجار قياس لا ينكسر قبـل ( أنّ وأن ) كما نصت عليـه الأمهـات ؟

وقد نحا الأستاذ هـذا النحو في كتـابه ( معجم الأخطاء الشائعة ) فمثل لتعدّي( تعهّد ) بنفسه ، بقـوله : ( وتعهدت له أن أزوره ) ، وليس مثاله هـذا صريحاً بتعدية الفعل بنفسه لجواز حذف الجار قبل ــ أن ــ قياساً . وقـد أشرنا في مقال آخر الى أن استعمال ( تعهّد ) بهذا المعنى ، حملاً على تضمينه معنى ( التزم أو ضمن أو كفل ) ليس صحيحاً ، لأن الفعـل ها هنا قد أكسب معنى غير معناه ، والتضمين إكساب الفعل معنى الى معناه !

★ ★ ★

ولنعرض للموضع الثـاني لحذف الجـار قياساً وهو التضمين . والتضمين أن تشرب الفعل معنى فعل آخر فيضمّ الى دلالته دلالة هذا الفعل الذي أشرب معناه ، وينزل منزلته في التعدية أو اللزوم . فإذا ضُمِّن فعل لازم يتعدّى بالحرف معنى فعل متعد بنفسه حُذف الجار الذي كان وسيلته الى التعدية . قال ابن هشام في المغني حول ما يتعدّى به الفعل القاصر ــ أي اللازم ــ ( ٢/١١٤ ) : « وذلك قولهم لا آلوك جهداً ، لمـا ضُمِّن معنى لا أمنعك ، ومنه قوله تعالى : لا يألونكم خبـالاً ــ آل عمران / ١١٨ » . ف ( ألا يألو ) بمعنى قصّر فعل لازم في الأصل ، لكنه ضُمِّن معنى ( منع ) المتعدّي فأصبح يضمّ الى معناه معنى ( منع ) ، وغدا يتعدّى تعديته ، فقيل لا آلوك جهـداً ، أي لا أقصّر فأمنعك جهـداً . والأكثرون عـلى قياس التضمين إذا استوفى شرطه . وقال النابغة :

إذا تغنّى الحمامُ الوُرقُ هيّجني
ولو تعزيت عنهـا ، أمَّ عمـار

قال المرزوقي في شرح الحماسة ( ٣١٥ ) : « قـال هيجنـي أمَّ عمـار لأنـه تصـوّر هيجني أنه ذكّرني فعدّى تعديته » • ف (هيّج) يتعدّى الى مفعوله الثاني بـ ( إلى ) ، وقـد تعدّى في بيت الشاعر بنفسه بعد حذف الجار لتضمينه معنى ( ذكّر ) •

وقد أضاف بعض النحاة الى قياس الحذف في باب التضمين وقياسه قبل ( أنَّ وأن ) قياساً للحذف في بابي المفعول له والمفعول فيه ، على أن تراعى الضوابط المحددة في كل باب ، كمـا ذكره الرضيّ •

★ ★ ★

أما الحذف والإيصال فقد أسموه كذلك حين قصدوابـه حذف الجار وإيصال الفعل الى مفعوله ومباشرته إياه دون حاجة الى صلةٍ من حرف • فاذا صحّ هذا فقد وجب أن يشمل بابه حذف الجار سماعاً حيث كان ، فيدخل فيه ( نزع الخافض ) • على أنّ هذا قد خُصّ بما نُصب وحقـه الجر من ظرف مكان لم يستوف شرط نصبه على الظرفية ليعرب ( مفعولاً فيـه ) ، وجُعل ( الحذف والإيصال ) غالباً ، لمـا سوى ذلـك •

قال ابن يعيش في شرح المفصّل (٥١/٨) : « وهذا الحذف، وإن كان ليس بقياس، ولكن لابد من قبوله لأنك إنما تنطق وتحتذي في جميع ذلك أمثلتهم ، ولا تقيس عليه »• ذلك أن العرب قد نطقت بطائفة من الأفعال متعدّية بنفسها وبالحرف فاعتدّ الأئمة أن الأصل فيها غالباً أن تتعدى بالحرف•

أما تعديها بنفسها فقد جاء على الاتساع بحذف حرف الجرّ وإيصال الفعل الى مفعوله • وقـد ذكر ابن السكّيت من ذلك مثلاً ( شكرتك وشكرت لك ونصحتك ونصحت لك ومكّنتك ومكنت لك واشتقتك واشتقت إليك ) وقـد حكاه ابن سيده في المخصص ، ونص على أن هذا سماع لا وجه فيه لقياس • وقد كثر ما جاء من ذلك على ( فَعِل يفعَل ) فقـالوا ( أمنه وأمن منه ، وخافه وخاف منه ، وخشيه وخشي منـه ، وأنفه وأنف منه •• ) ، فأراد الدكتور مصطفى جواد عضو المجمع العراقي في كتـابه ( المباحث اللغوية ) أن يجعـل من ذلك قياساً فقـال : ( ومنها ــ أي من ضوابط التعدية ــ جواز تعدّي فَعِل يفعَل، إذا كان لغير العيوب والعاهات بنفسه وبحرف الجرّ مثل أمنه وأمن منه وخافه وخاف منه •• ) • أقول إن ما ذهب إليه الأستاذ جـواد لا يطّرد ولا يغلب ، فإذا طرحت العيوب والعاهات الظاهرة من معـاني الباب الرابع أي باب ( فَعِل يفعَل ) فقد بقي منه ماكان للأعراض الباطنة من الألـم والهيج والخفة وسواها • وهي تشمل ما دلّ على فرح أو حزن وما يجري مجراهما، نحو وَجِل ونكِد وشكِس وخزِي وغضِب وحَمِش وقلِق وحار وأشِر•• وكلها لازمة لاتتعدى بنفسها• فوضح بهذا أن لامحل هاهنا لقياس في جواز تعدّي فَعِل يفعَل ، ولو كان لغير العيوب والعاهات الظاهرة بل نبّه الإمام الرضيّ فيما جـاء من هذا الباب على أمرين :

الأول : أن أكثر أفعاله لازم • قال الرضي ( إعلم أن فَعِل يفعَل لازمه أكثر من متعدّيه ) •

والثاني : أنّ ما جاء منه على المعاني المذكورة خاصة لا يتعدّى • قال الرضيّ : ( وفَعِل من هذه المعاني المذكورة كلها ، أي الأعراض والألوان والحلى ، لازم لأنها لا تتعلق بغير ما قامت به ) • فالأعراض الباطنة إذاً من المعاني اللازمة في الأصل ، وأفعال النفس فيها لا تتجاوز القائم بها • أي أن المطرد في ( فَعِل يفعَل ) من هذه المعاني أن يكون على اللزوم كما مثلنا في فرح ووجل ، وهو الغالب • فإذا تعدّى فقد يتعدّى باللفظ دون المعنى • وقد اتفق من ( فَعِل ) ما جاء لازمه ومتعدّيه بمعنى • قالوا : ( فرق منه وخشي منه وفزع منه وجزع منه ) وحكوا ( فرقه وخشيه وفزعه وجزعه ) وهي بمعناها • قال الرضيّ : ( وأما قولهم فرقته وفزعته فقال سيبويه هو على حذف الجار والأصل فرقت منه وفزعت منه • قال وأما خشيه فهو خاشٍ والقياس خشٍ ، فالأصل خشي منه ) • وقال ابن جني في سر صناعة الإعراب ( ١/١٥٣ ) : « أما قولهم فرقته وفرقت منه ، وجزعته وجزعت منه فأصلهما أن يتعدّيا بحرف الجر • وإنما يحذف تخفيفاً • يدلّ على ذلك أن فرقت وجزعت أفعال النفس التي تحدث لها ولا تتجاوزها • وإنما هي بمنزلة كرُمت وحسُنت وظرُفت وشرُفت ) • ويكثر في هذا الباب ماتعاقب لازمه ومتعديه على دلالة • تقول ( سخط منه وسخطه ، وخشي منه وخشيه ، وخاف منه وخافه ، وحذر منه وحذره ، وأمن منه وأمنه ، وأنف منه وأنفه ، وضجر منه وضجره ، وسئم منه وسئمه ، وحفلت به وحفلته وهششت به وهششته ، وكلفت به وكلفته وذهلت عنه وذهلته •• ) • وجعلوا منه : ( رشدت أمرك ، وبطرت عيشك ، وغبنت رأيك ، وألمت بطنك ، وسفهت نفسك ) • وقد ذهب أبو علي الفارسي الى أنه على إسقاط الوسيط ، وهو — في — كما ذكره ابن سيده في المخصص ( في المجلد الرابع عشر ) •

فاذا اتفق لمتعديه دلالة غير دلالة لازمه ، فقد يكون تعدّيه أصيلاً كأمنه ، وقد يكون محمولاً على التضمين كأنفه •

فقد جاء ( أمنه ) كأمن منه فهو إذاً على حذف الجار ، وقد اتفقا على دلالة • قال الفيومي ( أمن زيد الأسدَ أمناً ، وأمن منه كسلم منه وزناً ومعنى • والأصل أن يستعمل في سكون القلب • يتعدّى بنفسه وبالحرف ) • وانظر الى قول عمر بن عبد العزيز كما حكاه الراغب في المحاضرات ( الدنيا لا تضرّ إلا من أمنها ، ولا تنفع إلاّ من حذرها ) أفليس هو على معنى ( أمن منه وحذر منه ) ؟

لكنه جاء ( أمنه ) بمعنى ( ائتمنه ) فهو إذاً على تعدٍّ حقيقي • فأنت تقول ( أمنته على كذا ) أي ائتمنته ، أي جعلته أو اتخذته أميناً عليه • ففي اللسان ( أمنته على كذا وائتمنته بمعنى ) • ومنه قوله تعالى ( ما لك لا تأمنّا على يوسف — يوسف / ٦٤ ) ، وقوله تعالى ( هل آمنكم عليه إلاّ كما أمنتكم على أخيه ) • فليس ( أمنه ) ها هنا كـ ( أمن منه ) ، وإنما هو متعدّ تعدّي ( ائتمنه وأمّنته ) كما كان حزنه كأحزنه •

ففي القاموس ( وقد أمنه كسمع ، وأمّنه تأميناً وائتمنه واستأمنه ) كله بمعنى • أي أنّ ( أمن ) ليس ك ( حزن ) إذا أصبح حزيناً، بل ك (حزنه) الذي هو ك ( أحزنه ) أي جعله حزيناً •

أما ( أنف منه ) فقد جاء بمعنى استنكف وتنزه وغضب وحمي ، وجـاء ( أنفه ) بمعناه أيضاً ، فقالوا ( أنفت الذلّ والضيم ) فهو إذاً على حذف الجار كجزعت منه وجزعته • لكنـه اتفق ( أنفه ) بمعنى ( كرهه ) ، وأعدل مايخرّج به أنه على تضمين ( أنف منه ) معنى ( كرهه ) • ذلك أن ( أنف ) كمـا ذكروا قد اشتقّ مـن ( الأنف ) • ففي المقاييس ( وأما قولهم أنف من كذا فهو من الأنف أيضا • لأنه يقال شمخ بأنفه يريد رفع رأسه كبراً ) • وقال المرزوقي في شرح الحماسة ( ٣٣٩ ) : « ونسب الأنفة الى الأنف ، كما نسب الحميّة إليه • ويقال هذا أحمى أنفاً من فلان ، وآنف أنفاً منه ، وحسن في الكناية عـن الإباء والتصوّن » • فمعنى ( أنف ) إذاً على الاستنكاف والإباء • فإذا استعمل بمعنى ( كرهه ) فقد عـُدل به الى التضمين وغدا أنفـه بمعنى : أنف منه كارهاً له • قال ابن منظور ( أنف الطعام وغيره أنفاً كرهه ) ، وقال : ( أنفت فرسي هذه ، هذا البلد اجتوته وكرهته ) • والكراهية غير الترفع والتكرم ، وغير الإباء والاستنكاف ، ولو تسبّب أحدهما عن الآخر وكان تالياً له أو جارياً في إثره حينا • أقول هـذا ، ولو أن بعض الأئمة قد تجوّز فجعل ( أنف منه ) كرهه ، كما أورده صاحب اللسان ، أو جعـل الإباء هـو الكراهية ، كما فعل ابن القوطية، وكلّه تسمّح• فقـد تكره الشيء فتأباه ، لكن الإباء غـير الكراهية • فإذا أبيت الضيم فإنك تمتنع مـن الصبر عليه فتتصوّن عن المذلة ولا تغمض على قذى أو تقيم على صغار • وهذا غير الكره •

وقد اشتدّ الجدل بين النقاد في ( أنف ) فذهب بعضهم الى لزومه • وقد اجتزأ بهـذا الجوهري والزمخشري وابن فارس والراغب في مفرداته والهمذاني في ألفاظه • وقـال آخرون بلزومه وتعدّيه ، كما جـاء عليه نصّ اللسان والتـاج وسواهما • وذهب الشيخ ابراهيـم اليازجي الى هـذا لكنه جعل اللازم بمعنى وهو الاستنكاف ، والمتعدي بآخر ، وهو الكراهية • وردّ الدكتور مصطفى جواد فلم يفرّق بينهما • والذي ثبت بما ذكرنا أن ( أنف منه ) على معنى استنكف منه وتصوّن •• ما دام لازماً ، فإذا اتفق منه متعدٍّ ، على هذا المعنى ، فهـو على حذف الجار والتعدية اللفظية• أما قولهم (أنفه) بمعنى ( كرهه ) وهـو على التعدية الحقيقية ، فالأعدل فيه أنه على التضمين •

هذا وقد ذهب بعض، فيما تساوى استعمال متعديه ولازمه ، أنه متعدّ • فإذا جاء بالحرف فالحرف زائد • قال الرضيّ في شرح الكافية ( ٢٧٣/٢ ) : « واعلم أنه قيل في بعض الأفعال متعدّ بنفسه مرة ، ومرة أنه لازم متعد بحرف الجر ، وذلك اذا تساوى الاستعمالان ، وكـان كل واحـد منهما غالباً ، نحو نصحتك ونصحت لك ، وشكرتك وشكرت لك • والـذي أرى الحكم بتعدّي مثل هذا الفعل مطلقاً،إذ معناه مع اللام ، هـو معناه من دون اللام ، والتعدّي واللزوم بحسب المعنى ، وهو بلا لام متعـدّ إجماعاً ، فكذا مع اللام فهي زائدة » •

أقول قد أكد الزمخشري تعدّي ( شكر ) فقال في الأساس ( شكرت لله تعالى نعمته ، واشكروا لي ، وقد يقال شكرت فلاناً يريدون نعمة فلان ) • وقال ( وتشكرت له ما صنع ) • فدلّ هذا على أن قولهم ( شكرت له ) إنما هو على حذف المفعول ، واللام فيه أصلية • أما ( نصح ) فالأكثرون على أن ( نَصَحَ له ) هو الفصيح• ولكن معنى النصح كما أورده صاحب المفردات هو تحرّي فعل أو قول فيه صلاح صاحبه ، ونصحت له ، أصله ، كما قال ، نصحت له الود أي أخلصته ، وهذا من نصحت الجلد اذا خطته • والغريب أن يجعل الزمخشري نَصَحَ الخياطُ الثوبَ مجازاً من النصح الذي هو إبداء النصيحة ، والعكس هو الصحيح طبيعة • قال الزمخشري ( ونصح الخياط الثوب إذا أنعم خياطته ولم يترك فيه فتقاً ولا خللاً ، شبّه ذلك بالنصح ) • وعندي أن نصح الثوب هو الأساس ، ونصح الودّ هو المجاز ، وقد أشار إليه صاحب المفردات حين جعل الأول أصلاً كما أكّده صاحب المقاييس • وعلى هذا يكون ( نصحت له ) ك ( شكرت له ) على حذف المفعول ، و ( ونصحته ) ك ( شكرته ) على حذف المضاف • والنصح كالشكر إنما هو في الأصل للشيء • ولكن إذا صح أن الأصل هنا هو التعدّي فليس يصح هذا فيما جاء من الباب الرابع على معنى اللزوم الذي نبه عليه الرضيّ نفسه •

ومن أمثلة الحذف والإيصال ما يبدو فيه الفعل متعدّياً الى مفعولين بعد حذف الجار• قال ابن سيده في المخصص ( ١٤/٧٠ ) : ( فأما القسم الذي يتعدّى الى المفعول الأول بوسيط ، فقولهم : اخترت من الرجال زيداً ، ثم تحذف منه فيقال : اخترت الرجالَ زيداً • وفي التنزيل : واختار موسى قومه سبعين رجلا• وهذا القسم هو ما نعترض ونعنى بإحصائه وتعليله ، إذ كان باباً غير مطّرد ، وإنما يقصر فيه، على المسموع )• وقد مثل ابن سيده لهذا بأفعال أخرى منها ( سمّاه وكنّاه ودعاه ) في قولك سمّاه زيداً وكناه ودعاه كذا، والنية فيها حرف الجرّ، تقول سميته بزيد وكنّيته ودعوته بكذا •

وأنت ترى في مفعوليْ هذه الأفعال جواز كونهما مبتدأً وخبرا • وقد أتى ابن سيده بأفعال ليس مفعولاهما في الأصل كذلك • فذكر ( أستغفر الله ذنباً ) وأصله من ذنب ، و ( أمرتك الخير ) وهو على تقدير بالخير • قال سيبويه ( وليس أستغفر الله ذنباً وأمرتك الخير كثيراً في كلامهم جميعاً • إنما يتكلم به بعض العرب • وليس كل ماكان متعدّيا الى الفعل بحرف جرّ ، جاز حذفه ، إلاّ ما كان مسموعا ) •

وجرى ابن هشام في المغني على هذا فجعل إسقاط الجار هاهنا سماعاً ، واستثنى : استغفرت الله ذنباً ، فجعله من غير باب — أمرتك الخير — أو — اختار موسى قومه ، خلافاً للأكثرين • إذ رأى أن — استغفر — أصله غفر المتعدّي الى واحد • فأدخلت عليه السين والتاء الدالاّن على الطلب فنصب مفعولين • أما قولهم : استغفر الله من ذنب ، فإنه على تضمنه معنى ( استتابه من ذنبه ) • قال ابن هشام في المغني ( ٢/١١٣ ) : « وإنما جاء استغفرت الله من الذنب لتضمنه معنى استتبت • ولو استعمل على أصله لم يجز

الخصائص، بعد أن عرّف علم النحو (١/٣٢): (وهو في الأصل مصدر شائع أي نحوت نحواً، كقولك قصدت قصداً، ثم خُصَّ به انتحاء هذا القبيل من العلم ... وقد استعملته العرب ظرفاً، وأصله المصدر).

وجاء (الشباب) ظرفاً، والشباب الحداثة كالشبيبة، وهو خلاف الشيب. تقول شبّ الغلام يشبّ بالكسر شباباً وشبيبة. قال عبد الله النّهدي:

وحقّة مِسكٍ من نساءٍ لَبِستُها
شَبابي وكأسٍ باكرتْني شَمولُها

قال المرزوقي (١٢٥٩): «وموضع قوله شبابي نصب على الظرف، والمعنى زَمَنَ شبابي ومدّةَ شبابي، والمصادر تحذف منها أسماء الزمان كثيراً».

فوضح بهذا أن العرب قد اتسعت في الظرف فتحوّلت بكثير من الأسماء والصفات والمصادر الى الظرفية.

هذا وقد عاب الدكتور جواد على المفسرين أنهم قصّروا في إيضاح بعض مواضع الظرف، في آي التنزيل، فسكتوا عن سبب إثبات الجار أو حذفه فيها. وذكر أنهم أهملوا في شرح قوله تعالى (فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي ـ الفجر /٢٩)، بيانَ الفرق بين وجهي الاستعمال في إثباتها وحذفها. وفصّل هذا فقال: (فالزمخشري على ولعه بالنكت النحوية والبلاغية لم يقل في تفسير ذلك إلاّ: فادخلي في عبادي، في جملة عبادي الصالحين ... وادخلي جنتي معهم. فهو لم يتعرض لاختلاف الوجهين. وأهمل ذلك ابن خالويه في إعراب ثلاثين سورة /١٨٦) ثم أردف قائلاً: (والوجه عندي أنه لما استعمل ـ ادخلي ـ للظرف المكاني، وهو الجنة نصبه على الاتساع، ولما استعمل لغير الظرف وهو ـ عبادي ـ جيء بحرف الجرّ).

أقول في الجواب عن ذلك أن جواداً لم يزد على ما قاله الأئمة في هذا الموضع شيئاً، بل لم يبلغ بعض ما بلغوه في البيان والشرح والتفصيل. فقد مرّ بنا أن الأصل الذي قرره الجمهور هو دخول الجار الذي تتعدى به الأفعال اللازمة، على الظروف المختصّة، وسقوطه في الظروف المبهمة. تقول مررت بدار فلان فتدخل الجار على الدار لأنها ظرف مختص. وتقول مررت أمام قصر الخليفة فتنصب ـ أمام ـ على الظرفية لأنها من الظروف المبهمة. وقد شذت مواضع نُزع فيها الخافض مع الظروف المختصّة فقالوا إن العرب اتسعت فيها، وأنها سماع فلا يقاس عليها، كقول الشاعر (تمرون الديارَ) وقوله (عَسَل الطريقَ الثعلبُ).

وقد تجاوز العرب في النصب، الظروف المبهمة المحددة أيضاً. فجعلوا النصب في كل ما رأوْا فيه جانباً من الإبهام، أو عدلوا به عن الاسمية أو الوصفية أو المصدرية فأشربوه معنى الظرفية، وسموا هذا اتساعاً أيضاً. لكن الاتساع في الظروف المختصّة تجوّز لإقرار شاذ مسموع، حاد عن الأصل والغالب، والاتساع

في الظروف المبهمة قياس حمل على الأصل الكثير الشائع .

أما ( دخل ) فإنه فعل لازم . فإذا جعل مع الظرف المبهم قلت( دخلت ناحية المسجد ) فنصب ناحية على الظرفية . أما إذا جعلته مع الظرف المختص فالأصل فيه أن تقول(دخلت في السوق) لكنهم اتسعوا فيه مع كل ظرف مختص فأقروا قول القائل ( دخلت المسجد والسوق والدار والجنة ) على نزع الخافض لا على الظرفية ، واعتدوا الحذف فيه مجازاً . ولم يتجاوزوا به هذا الحد ، فاذا جاء ( دخل ) مع اسم ليس مكاناً قدروا له الحيز تقديراً فتصوروا أنه من قبيل الظرف المختص ، على سبيل المجاز ، وأوجبوا فيه دخول الجار ، فقالوا : ( دخلت في الأمر ، وفي عداد هؤلاء ، وفي زمرة المؤمنين ، وفي جملة المجاهدين ) ومنعوا حذف الجار هاهنا فرقاً بين الظرف الحقيقي كالسوق والمسجد والدار والجنة ، والظرف التقديري أو المجازي كالأمر والعداد والزمرة والجملة ، وكراهة الابتعاد عن الأصل باجتماع مجازين أو اتساعين ، مجاز في حذف الجار وآخر في تقدير الظرف . قال صاحب المغني (٢/١٧١) : « ولهذا يقولون دخلت الدار بحذف ـ في ـ توسعاً ، ومنعوا دخلت الأمر ، لأن تعلق الدخول بالمعاني مجاز ، وإسقاط الخافض مجاز » .

وهكذا فقد جاءت الآية ( فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ) على حذف الجار قبل الظرف اتساعا ، وهو الجنة . وإثبات الجار فيما قدر أو تصور أن له حيزاً كالظرف الحقيقي ، وهو ( عبادي ) . وقد صور الزمخشري هذا الحيز في كشافه فجعل التقدير ( في جملة عبادي ) ، وجعله الرضي في شرح الكافية ( في زمرة عبادي ) . وفي التنزيل ( وأدخلناه في رحمتنا ـ الأنبياء / ٧٥ ) ، وقد أثبت الجار قبل الظرف التقديري أو المجازي وهو ( الرحمة ) . قال ابن جني في الخصائص ( ٢/٢٤٢ ) : « كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسماً هو الرحمة » ثم قال « إذ صير الى حيز ما يشاهد ويلمس ويعاين » أي اعتد لفظ الرحمة ظرفاً كما لو أن له حيزاً يشاهد ويلمس ويعاين .

وقال الرضي في شرح الكافية (٢/٢٧٠) : « فإن كان تعديه بنفسه قليلاً نحو أقسمت الله ، أو مختصاً بنوع من المفاعيل كاختصاص دخلت بالتعدي الى الأمكنة ، وأما غيرها فبفي نحو دخلت في الأمر » أي أن( دخل ) تختص بالتعدي الى الأمكنة ، فاذا كانت مع غير الأمكنة فلا بد من ( في ) ، وهو ما أتى به الأستاذ جواد حين قال : ( ولما استعمل لغير الظرف ... جيء بحرف الجر ) . قال سيبويه في الكتاب ( ١/٧٩ ) : « كما لم يجز إلا في الأماكن في مثل دخلت البيت ، واختصت بهذا » .

ودعا الدكتور جواد الى دراسة القرآن دراسة لغوية ونحوية عوداً على بدء ، حين اطمأن وسكن الى أنه قد اهتدى الى ما لم يسبق اليه أو يتفطن له ، فقال ( ففي ذلك نعش العربية من كبوتها .. ) . أقول إن الدعوة الى هذا أمر حق ، إذ يستصبح بتدبر القرآن واستبطان نصوصه ، في الكشف عما أعضل فهمه أو تخريجه من مسائل النحو واللغة ، لتصحيحه وتثقيفه .

وهو جدير بالاهتمام خليق بالعناية . لكن الوقوف على ما انتهى إليه السابقون من ذلك والتروئة فيه والغوص عليه ، أمر لا بد أن يتقدم هذه الدراسة ويوطىء لها .

★ ★ ★

وبعد فقد وضح بما قدمناه وشرحناه ، مواضع السماع والقياس في حذف الجار . وقد اقتصرنا في كل موضع على قدر ما أرينا به الطريقة ووقفنا على المنهج .

ولا مناص أن نجري في هذا على ما قنّن أسلافنا من المثل والأحذية ، فإذا سمت بنا همة الى استكمال أو استدراك فلا بد من الاعتبار بالأصول المقررة بالاستقراء ، والاقتباس بضوابط يستبين بها النهج ، ويتضح السبيل .

أما أن نقول إن حذف الجار شائع كثير ، لا يضبطه سماع ولا يحده قياس ، فذلك يعني أن جميع ما حاد عن هذه الأصول جائز سائغ ، مأنوس به متقبل ، وهو ما لا يثمر في اللغة إلا انتقاض الأمر واضطراب الحبل . وهذا ما لا مساهلة في دفعه ، ولا مياسرة في اتقائه .

دمشق صلاح الدين الزعبلاوي

# من أخبار التراث العربي

اعداد : اسماعيل عامود

## أدب متصوفات البصرة

## في القرن الثاني الهجري

● رسالة ( الماجستير ) المقدمة من الاستاذة « عفاف ايراني » وموضوعها : أدب متصوفات البصرة – في القرن الثاني الهجري • ناقشتها لجنة مؤلفة من :

– الاستاذ الدكتور بكري شيخ أمين ( المشرف على الرسالة – رئيسا )
– الاستاذ الشيخ عبد الله العلايلي – عضوا
– الاستاذ الدكتور أسامة عانوتي – عضوا

وذلك في كلية الآداب والعلوم الانسانية في الجامعة اللبنانية ، ومنحت الباحثة درجة ( الماجستير ) في اللغة العربية وآدابها – بتقدير جيد •

## حلية المحاضرة

## في صناعة الشعر

### لأبي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي

● حقق نصوص الكتاب ، وعلق عليه ، وقدم لـه بدراسة مستفيضة ، ووضع فهارسه العلمية ، الاستاذ الدكتور ( جعفر الكتاني ) ، وقد صدر هذا الكتاب في أربعمائة وتسع وأربعين صفحة – من الحجم الكبير – عن دار الحرية للطباعة والنشر في بغداد • ويعتبر هذا الكتاب الذي ينشر لأول مرة ، من كتب التراث في النقد العربي •

## دراسات مغربية

## في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

## للمغرب الاسلامي

● كتاب جديد للدكتور « الحبيب الجنحاني » بعنوان ( دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الاسلامي ) صدر عن دار الطليعة للطباعة والنشر في بيروت ، ويقدم الكتاب مجموعة من النتائج المثيرة التي توصل اليها المؤلف في عدد من الموضوعات التي تناولتها أكثر الدراسات الحديثة – من وجهة نظر كلاسيكية – أثبتت الابحاث الجديدة ، بعدها ، عن الحقيقة التاريخية الموضوعية ، مثل قضية الاسباب الاساسية الكامنة وراء الصراع الفاطمي الاموي في بلاد المغرب ، أو الخلفية الحقيقية لحركات الخوارج في مناطق حساسة من بلاد المغرب • وينطلق الكتاب هذا – كذلك ، لبحث موقف الخلافة الاموية تجاه المغاربة ولا سيما في الميدان المالي ، وحركات الخوارج في بلاد المغرب وفي منطقة الخليج خلال العصر الاسلامي الاول • والجوانب الاقتصادية والاجتماعية والعلمية للدولة الفاطمية في بلاد المغرب ، والخلفية الاقتصادية للصراع الفاطمي الاموي في هذه المنطقة •

ويدرس هذا الكتاب (طبقات المشايخ) لأبي العباس أحمد بن سعيد الدرجيني بوصفه واحداً من أهم مصادر دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الاسلامي •

### مـا لـم ينشـر من تراث الجاحظ

● بتحقيق الاستاذ الدكتور « حاتم الضامن » صدر عن دار الجاحظ للتأليف والنشر في بغداد ، مؤخراً ، كتاب « ما لم ينشر من تراث الجاحظ » يتضمن الكتاب نصوصا جديدة من تراث أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ( ١٥٠ – ٢٢٥ هـ ) في كتابه الكبير ( الرد على المشبهة والمسائل والجوابات في المعرفة ) وتنشر لاول مرة . اعتمد الاستاذ المحقق في توثيق نصوص هذا الكتاب على نسخة خطية يتيمة نادرة عثر عليها في احدى خزائن المخطوطات في تركيا .

### منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته

● عن الشركة التونسية للتوزيع في تونس صدر للدكتور « علي الوردي » كتاب جديد موضوعه ( منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ) والكتاب محاولة جادة في تعريب علم الاجتماع تعريبا تاما بمعنى الكلمة لا عن طريق التقليد الاعمى للغرب والتتلمذ المثالي لرواده بمجرد النقل عنهم والترجمة لهم ، ولكن بالانطلاق من الواقع العربي،ومن المحاولات العربية لفهم هذا الواقع.
يقع الكتاب بنحو ثلاثمائة صفحة – من الحجم الكبير –

### الفتوحات الاسلامية

● كتاب جديد ، يتناول بالدرس والتحليل ، السيرة الذاتية للقادة المسلمين خلال فترة الفتوحات الاسلامية ، وإقامة الدولة الاسلامية ، ويؤرخ لجملة مختارة من هذه الفتوحات بشيء غير قليل من جدة التناول وجمال العرض .

الكتاب هذا من تأليف مجموعة من أساتذة التاريخ الاسلامي في عدد من الجامعات الباكستانية ، صدر حديثاً في « إسلام أباد » .

### الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة

●يتضمن هذا الكتاب تاريخ الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة اعتمادا على مصادر ومراجع مطبوعة ومخطوطة ودراسات المستشرقين الجديدة في ضوء الاكتشافات الاثرية الحديثة في المنطقة . والكتاب من تأليف الاستاذ « خليل داود الزور » يقع في نحو مائتين وخمس وعشرين صفحة من القطع الكبير ، صدر ، مؤخرا ، عن دار الآفاق الجديدة للتأليف والترجمة والنشر في لبنان – بيروت .

### فهرست المخطوطات العربية في مكتبة ( الأمبروزيانا ) ميلانو ومكتبة ( الكونغرس ) واشنطن

● كتاب جديد من وضع « الاستاذ الدكتور صلاح الدين المنجد » مدير معهد المخطوطات السابق في جامعة الدول العربية، ومحقق التراث المعروف – صدر في بيروت ، عنوان الكتاب (فهرست المخطوطات العربية في مكتبة الامبروزيانا في ميلانو ، وفهرست المخطوطات العربية في مكتبة الكونغرس في واشنطن ) – الناشر : دار الكتاب الجديد في بيروت – لبنان .

### حقيقة تاريخ فلسطين

● في عمان – الاردن انتهى يوم الاربعاء ١٩٨٠/٤/٢٣ لـ ٨ جمادى الثاني ١٤٠٠ هـ المؤتمر الدولي الثالث « لبلاد الشام – فلسطين » الذي عقد في الجامعة الاردنية – عمان بالتعاون مع الجامعة الاردنية وجامعة اليرموك وجامعة دمشق . المؤتمر يهدف الى تسليط الاضواء الكاشفة على « فلسطين » عبر مراحلها التاريخية بمختلف الصعد . وتعود فكرة المؤتمر الى عام ١٩٧٢ حيث تم عقد المؤتمر الاول في ربيع ١٩٧٢ بعد تقديم اقتراح الى الجامعة الاردنية من قبل الدكتور محمد عدنان البخت أمين سر" اللجنة التحضيرية للمؤتمر . ورغبت جامعة دمشق أن تكون طرفا في هذا العمل . وعقد المؤتمر الثاني في كانون الاول عام ١٩٧٨ بحيث انصرفت الجهود آنذاك الى معالجة تاريخ

بلاد الشام من مختلف الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والعمرانية والتاريخية في العهد العثماني وفي بعض جوانب مرحلة الانتداب ، وكان من ضمن توصيات المؤتمر الدولي الثاني في دمشق أن يعقد المؤتمر الثالث في الجامعة الاردنية في عمان ٠٠

لقد كانت مواضيع المؤتمر الثالث المشار اليه الذي بدأ في الثامن عشر من نيسان ١٩٨٠ م تحت عنوان : فلسطين في مختلف مراحلها التاريخية ٠ وبحثت فيه / الجغرافيا التاريخية لفلسطين - الارض والسكان في فلسطين - القدس - العمران في فلسطين - الحياة الدينية والعلمية والفكرية والادبية في فلسطين - فلسطين منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر ٠٠

وقد حضر المؤتمر عدد كبير من العلماء المختصين ، إذ استجاب للدعوة التي وجهها المسؤولون عن المؤتمر الثالث ( ١٤٠ ) عالماً ومؤرخاً وباحثاً ٠٠ وقد اعتمد المؤتمر المنهجية العلمية والموضوعية الهادفة في ابداء الملاحظات دون تحفظ أو ضغط أو توجيه سوى ما توصي به ضمائر المحاضرين وما لديهم من حقائق تاريخية ٠٠

والعلماء المشاركون في المؤتمر يمثلون ( ٢٠ ) بلداً و ( ٣٩ ) جامعة بالاضافة الى مؤسسات علمية أخرى كالمجامع اللغوية ومؤسسة الدراسات الفلسطينية والدول المشتركة في هذا المؤتمر هي : سورية - السعودية - لبنان - العراق - الكويت - قطر - المغرب - السودان - تونس - الجزائر - تركيا - فرنسا - اسبانيا - ألمانيا - بريطانيا - هولندا - الولايات المتحدة - كندا - ماليزيا - اليونان ٠

### متحف مدينة دمشق التاريخي

● تحت رعاية السيدة الدكتورة وزيرة الثقافة والارشاد القومي في الجمهورية العربية السورية تم افتتاح « متحف دمشق التاريخي » بتاريخ ١١ جمادى الثاني ١٤٠٠هـ لـ ٢٦ نيسان ١٩٨٠ م الساعة السادسة مساء ٠٠ ويقع هذا المتحف في ( حي سوق ساروجة ) في المدينة - دمشق ( سابقاً كان بيت المرحوم خالد العظم ) وقد استملك هذا البيت وكان قد أوشك على الخراب إثر حريق ٠٠ ولكن المديرية العامة للآثار والمتاحف قامت مشكورة بترميمه وانشاء أقسام جديدة فيه ٠٠ وفي العام ١٩٧٤ م تم تخصيص القسم الجنوبي من الدار ليصبح مقراً لمركز الوثائق التاريخية ٠ وفي العام ١٩٧٨ تقرر تخصيص القسم الشمالي فيه ليكون مقراً لمتحف مدينة دمشق التاريخي ٠ يضم البناء ست عشر مجموعة زخرفية داخلية في عدد من الاجنحة ، وهو يحوي نماذج من الاثاث ووثائق وصور ومخططات وكتب تتعلق بمدينة دمشق ٠

هذا وقد أقيم في المتحف أيضاً ندوة آثارية تاريخية تحت رعاية الوزارة واشراف / المديرية العامة للآثار والمتاحف ومشاركة الهيئة الدولية لحماية دمشق القديمة - المتحف السامي في جامعة هارفرد - وجمعية أصدقاء دمشق ٠ كذلك أقيم معرضاً للصور في المتحف ضم خمسين صورة مكبرة عن دمشق القديمة من صنع مخابر بولورايد في الولايات المتحدة بتكليف من المتحف السامي التابع لجامعة هارفرد ٠ وأصول هذه الصور محفوظة في المتحف المذكور مع غيرها من الصور النادرة وهي لقطات المصور (بونفيس BON-FISSE) خلال الاعوام (١٨٥٠ -١٨٦٠) ميلادية وقد قام الاستاذ كافن مدير المتحف المذكور بنشر هذه الصور والبحث عن هوية أصحابها ، ويشترك مع المؤرخين في البلاد العربية لتحقيق موضوعاتها ٠

والمتحف السامي في جامعة هارفرد قدم هذا المعرض هدية لمتحف مدينة دمشق التاريخي بمناسبة إقامة الندوة الآثارية التاريخية للمدينة ٠